Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre-dicembre 1968 - anno III - numero 4

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO
rivista
di
teologia e cultura

IX fascicolo

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Redattore capo
Gianni Baget Bozzo

Segretario di redazione
Alberto Gagliardi

Uffici
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Visto, nulla osta
per la stampa
Glus. Mario Carpaneto
O.S.S.
Revisore ecclesiastico
2 ottobre 1966

IMPRIMATUR
Genuae, die 2-10-1966
Luigi Recagno
Vicario generale

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - ottobre-dicembre 1968 - anno III - numero 4

Renovabitur ut aquilae juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

IL VALORE DELLA HUMANAE VITAE

ARTICOLI:

509 **Dominikus Koster** - La Chiesa come popolo di Dio.

527 **Gianni Baget Bozzo** - Il problema dell'intelletto nella sintesi tomistica e in quella albertina.

NOTE:

— Dogmatica

559 *Francesco Spedalieri* - Giustizia e peccato originale.

— Teologia naturale

579 *Michele Federico Sciacca* - Dio nella filosofia.

— Etica

588 *Edoardo Benvenuto* - Una nuova introduzione al concetto di libertà.

— Gnosis

599 *Piero Vassallo* - Jean Paul Sartre: la filosofia come svalutazione dell'essere.

LIBRI:

621 **Recensiti:** "Una mistica persona" di H. Mühlen / "Il movimento cattolico-sociale in Germania nel XIX secolo e il Volksverein" di E. Ritter / "Ebrei ed ebraismo oggi" di G. Caprile / "Jerusalem au temps de Jésus" di J. Jeremias / "La Rassegna Nazionale" di G. Licata / "Julius Evola: l'uomo e l'opera" di A. Romualdi / "L'anno degli studenti" di R. Rossanda / "Lettera dal carcere" di M. L. King / "Platone" di M. F. Sciacca / "Max Weber: religione e società" di L. Cavalli / "Max Weber e la sociologia oggi" di Autori vari / "Il dialogo tra cristianesimo e mondo contemporaneo" di J. Daniélou / "Çigae" di E. Firpo / "La Stoa" di M. Pohlenz / "Papini" di V. Vettori / "L'amore di Dio" di S. Weil / "L'università del dissenso" di Autori vari / "Jean le théologien" di F. M. Braun.

656 **Ricevuti.**

POSTILLE:

659 Concilium e la teologia politica *(Gianni Baget Bozzo)* - Ideologia e giornalismo *(Glauco Licata)* - Congar: i compiti della teologia *(Claudio Leonardi)* - Guénonismo e vacche sacre *(Piero Vassallo)* - Lo stregone contesta *(Giano Accame)* - Cultus justitiae silentium *(Gianni Baget Bozzo)* - Cristianesimo dell'inizio e della fine *(Sergio Quinzio)*.

682 —

Il valore della Humanae Vitae

Si tratta evidentemente del valore teologico, perché è di questo che si è discusso. In altri termini si è chiesto: le affermazioni della Humanae Vitae, *specialmente quella in cui si condannano tutti i metodi e i mezzi anticoncezionali, sono reformabili o sono irreformabili? Ossia: la sostanza del documento è garantita a qualche titolo dal carisma della infallibilità o non è garantita? Ai fedeli importa sapere se sono o non sono nella certezza divinamente garantita. E' ovvio che ove mancasse la perfetta certezza, la efficacia del documento risulterebbe grandemente sminuita.*

Ora un punto appare certo: la Humanae Vitae *non è una definizione ex cathedra. Ciò significa che da sé non esclude la reformabilità della sentenza. La questione allora viene a porsi in questo modo: posto che il documento non è ex cathedra, la sostanza del documento non ha la infallibilità e la conseguente irreformabilità da un'altra fonte, e, nel caso, quale sarebbe? Vediamo partitamente.*

Anzitutto, comunque si pensi, va tenuto conto di quanto insegna il concilio Vaticano secondo al numero 25 della Lumen gentium: *« Ma questo religioso rispetto di volontà e di intelligenza lo si deve in modo particolare prestare al magistero autentico del romano pontefice anche quando non parla ex cathedra, così che il suo supremo magistero sia con riverenza accettato e con sincerità si aderisca alle sentenze da lui date, secondo la mente e la volontà da lui manifestate, la quale si palesa specialmente sia dalla natura dei documenti, sia dal frequente riproporre la stessa dottrina, sia dal tenore della espressione verbale ». Questo testo condanna quelli che non hanno dimostrato né considerazione, né rispetto, né riverente e sincera adesione; afferma che il documento in oggetto è, per lo meno, atto di magistero autentico, ma non risolve la questione proposta, che è ben altra. Infatti il concetto della « autenticità » non implica la infallibilità e la conseguente irreformabilità. I fedeli vogliono essere certi in modo assoluto. Ed hanno ragione.*

Nel presentare come ipotesi possibili, per il caso in oggetto, solo quella della definizione ex cathedra (che è scartata) ossia del magistero solenne e quella del magistero autentico (che non implica di per sé la infallibilità), c'è un grave sofisma di elencazione, anzi un grave errore, perché si tace un'altra ipotesi possibile: quella del magistero ordinario infallibile. E' strano come

da taluni si cerchi ad ogni costo di evitare il parlarne. Il magistero ordinario è per la Chiesa il nutrimento sicuro di ogni giorno, mentre il magistero solenne è raro e non sempre può stroncare le eresie nel loro primo cauto e orpellato presentarsi, appunto perché richiede una preparazione lunga ed accurata, sia che venga esercitato dal romano pontefice, sia, col romano pontefice, dal collegio episcopale.

La questione pertanto va posta obbiettivamente così: concesso che il documento non sia atto del magistero infallibile e pertanto da solo non dia la garanzia della irreformabilità e della certezza, la sua sostanza non è forse garantita da un magistero ordinario in quelle note condizioni per cui lo stesso magistero ordinario è infallibile? In tal caso il contenuto del documento non sarebbe irreformabile in ragione del solo documento, ma la sostanza del documento avrebbe già di per sé ed aliunde la garanzia della infallibilità.

Ora a noi parrebbe di dover rispondere: la sostanza del documento è già garantita dal magistero ordinario, pertanto è irreformabile.

Infatti fin dal primo secolo la Didachè parlando della via della morte vi mette « gli uccisori dei figli ». Le stesse parole sono ripetute nella lettera di Barnaba (20, 2); Clemente Alessandrino è deciso e particolareggiato contro i contraccettivi (Pedagogus 2. 10. 91. 2). Si possono sentire Minucio Felice (Octavius 30, 2), Lattanzio (Divinae institutiones 6. 20. 25), Giustino (Apologia I, 29), Atenagora (Legatio pro Christianis 33). Questa tradizione continua nei padri seguenti, assumendo particolare rilievo nei testi di sant'Agostino i quali sono la base della legislazione canonica. Il filone della tradizione patristica e teologica è attestato sugli stessi concetti. Si arriva così alla enciclica Casti Connubii *di Pio XI (30 dicembre 1930). L'insegnamento di tale enciclica ricapitolava l'insegnamento antico e comune. Pare di poter dire che le condizioni nelle quali si verifica il magistero ordinario irreformabile siano raggiunte. Il periodo della irrequietezza diffusa è fatto assai recente, che non incrina per nulla quanto era nel sereno possesso di tanti secoli.*

E' necessario aver presente che non c'è solo magistero solenne e magistero semplicemente autentico; tra le due espressioni sta il magistero ordinario, dotato del carisma della infallibilità.

Si chiede come sia possibile ottenere la adesione — talvolta costosa — alla enciclica Humanae Vitae, *non escludendo dalla mente dei fedeli l'idea che un tale insegnamento possa venire un giorno cambiato. La scienza potrà, sì, un giorno dimostrare che taluni farmaci non sono né contraccettivi, né altrimenti dannosi sia subito che in prosieguo di tempo; in tale caso potranno essere usati. Ma non sarà la dottrina a cambiare, saranno i responsi scientifici.*

ARTICOLI

La Chiesa come popolo di Dio

DOMINIKUS KOSTER

La costituzione dogmatica sulla Chiesa del secondo concilio Vaticano ha suscitato fra i cattolici una gran soddisfazione, un po' per il suo carattere equilibrato, un po' per la definizione di orientamento biblico e liturgico della Chiesa come « popolo di Dio », cioè del popolo di Dio trinitario della rivelazione cristiana. Per ciò, nonostante il linguaggio pastorale e la disposizione dei singoli capitoli (1), non va misconosciuto il fondamentale tono teologico, o più esattamente trinitario, della costituzione (2). Anche il titolo di costituzione dogmatica richiama l'attenzione su questo momento, che può in certo qual modo diventare pieno di promesse per l'allineamento trinitario dell'intera teologia.

Chi tuttavia rivolga la sua attenzione più a « raggiri, trionfi e delusioni » (3) di cui essa è stata oggetto poco prima o immediatamente dopo la sua proclamazione, o chi unilateralmente consideri in essa solo l'aspetto pastorale, potrebbe troppo facilmente ignorare l'aspetto trinitario della costituzione, e con ciò stimare troppo poco anche il contenuto teologico del popolo di Dio.

Non è, in senso assoluto, giunta l'ora di rendere piena giustizia a questo contenuto e di abbracciarlo in tutto il suo significato e in tutte le sue conseguenze: dovrebbe però essere arrivato il tempo di opporsi ai tentativi, che prima hanno rilevato,

(1) I cap., Il mistero della Chiesa; II cap., Il popolo di Dio; III cap., La costituzione gerarchica della Chiesa, in particolare sull'episcopato; IV cap., Sui laici; V cap., Sulla generale vocazione alla santità nella Chiesa; VI cap., Sulle persone dell'ordine; VII cap., Sul carattere specifico temporale terminale della Chiesa peregrinante e sul suo nesso con la Chiesa celeste; VIII cap., Sulla santa Vergine e madre di Dio Maria nel mistero salvifico di Cristo e della Chiesa. Dal punto di vista teologico sarebbe forse più fondato e perspicuo l'ordine seguente: 2, 4, 3, 1, 7, 8, 5, 6.

(2) La costituzione dogmatica sulla Chiesa, n. 2-4, soprattutto questo riepilogo: « Così l'intera Chiesa appare come il popolo unificato dall'unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo » n. 4. Ben distintamente anche n. 9.

(3) Neue Zürcher Zeitung del 23 novembre 1964.

e adesso ancora rilevano che l'espressione « popolo di Dio » non dovrebbe o non potrebbe diventare il contenuto centrale dell'ecclesiologia (4).

La positiva e pratica esposizione di tre elementi fondamentali del popolo di Dio potrà facilmente dimostrare il contrario. Alcune osservazioni sulla predicazione concludono tutto.

IL POPOLO DI DIO E' UNA UNIONE DI PERSONE DI INDOLE PROPRIA

Questa proposizione rappresenta già una prima spiegazione del concetto di « popolo di Dio ». Essa contiene due importanti circostanze di fatto.

La prima consiste nel fatto salutare: lo stesso Dio trinitario per intercessione dell'uomo Gesù Cristo e dello Spirito Santo chiama continuamente alla fede, attraverso la predicazione, uomini viventi e, mediante i sacramenti, li annette al suo popolo, che pertanto nella Scrittura del nuovo Testamento e nella liturgia è semplicemente chiamato popolo di Dio (5).

Compete perciò al Dio della rivelazione cristiana, e non all'uomo, l'iniziativa per cui il farsi popolo delle molte singole persone diviene realtà. Questo popolo quindi non si unisce affatto dal basso e da sé stesso, ma, a motivo dei fattori biologici, nazionali, sociali e storici, proprii delle molte persone che lo compongono, porta in sé una feconda molteplicità. Nessun uomo è tuttavia tanto distanziato da questo popolo di Dio da non poter appartenergli. In altre parole, questo popolo raccolto ed unito dal Dio trinitario non può mai essere eguale ad un popolo politico e nazionale. Neppure esso può essere la prosecuzione rettilinea dell'antico popolo di Dio, sebbene, dal punto di vista della storia della salvezza, esso possa esser chiamato, con molte aggiunte e determinazioni, il « nuovo Israele » (6).

Piuttosto esso è del tutto il nuovo popolo di Dio (7), il popolo messianico (8), più esattamente il popolo di Cristo e il popolo dello Spirito Santo. Per questo esso deve anche essere

(4) H. de Lubac, Betrachtungen über die Kirche, Graz 1954, 311-12, Nota 93; Yves M. - J. Congar, Die Kirche als Volk Gottes. Concilium I (1965) 5-16; idem, Conclusione: In: Le concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise. Chevetogne - Paris 1960, 285-334; R. Schnackenburg - Dom J. Dupont OSB, Die Kirche als Volk Gottes. Concilium I (1965) 47-51.

(5) Costituzione sulla Chiesa, n. 8.

(6) a.a.O. n. 9.

(7) a.a.O. n. 9, 10, 13.

(8) a.a.O. n. 9.

necessariamente un « popolo santo » (9) e un « popolo sacerdotale » (10), ma certo non alla maniera di Aronne, bensì di Melchisedec, proprio come lo stesso Cristo. E' un tale popolo, che, secondo la sua dinamica interna, può abbracciare tutte le persone umane partendo dal Cristo e dallo Spirito Santo e al quale necessariamente corrisponde una cattolicità dinamica senza pari (11). In breve, esso è il « nuovo popolo di Dio » chiamato dallo stesso Dio trinitario (12), e quindi l'« eletto popolo di Dio » (13) e l'« uno ed intero popolo cristiano di Dio » (14). Questo popolo, così particolare che giustamente non può essere confuso con nessun altro sulla terra, ha, oltre tutto, questo di straordinario in sé: che esso non ottiene né possiede mai interamente nel tempo di salvezza di Cristo e dello Spirito Santo il suo pieno carattere di popolo, ma si trova permanentemente nello stadio del proprio « divenire popolo », secondo l'Apocalisse (21, 3): « ... ed essi saranno (allora) il suo popolo, e Dio stesso sarà con loro ». Perciò l'anticipato splendore di quel futuro sta sempre su di lui e determina, allo stesso tempo, la sua dolorosa incompiutezza entro questo periodo di salvezza. La invero consueta espressione al riguardo, del « cangiante e peregrinante popolo di Dio » (15), nasconde in effetti il reale svolgimento dei fatti, più di quanto non lo caratterizzi. Il Dio trinitario chiama e unisce continuamente il suo popolo, senza potergli concedere, nel termine di questi giorni, la sua piena unità e caratteristica di popolo.

Questo primo svolgimento dei fatti include necessariamente un completamento di molto peso, che risulta da sé, per così dire, quale effetto dell'appello e della raccolta del Dio trinitario. Dio, attraverso il Cristo e lo Spirito Santo, chiama persone umane a far parte del popolo di Dio senza alterare la loro persona in senso assoluto. Ma egli li inquadra nel popolo di Dio, li trasforma in persone relative nella totalità e per la totalità del popolo di Dio. Essi diventano nuove persone entro la Chiesa, come appartenenti al popolo di Dio, e cioè genti e seguaci del Dio trinitario (16), che sul piano di questo nuovo

(9) a.a.O. n. 12.

(10) a.a.O. n. 10.

(11) a.a.O. n. 13.

(12) a.a.O. n. 13, 26.

(13) a.a.O. n. 32.

(14) a.a.O. n. 28, collegato col n. 31.

(15) a.a.O. n. 8.

(16) Questa dovrebbe essere la spiegazione lessicale di popolo di Dio.

essere personale si differenziano di nuovo tra di loro, e cagionano così l'ordine interno del « popolo di Dio », argomento, questo, di cui si potrà trattare in luogo apposito. Perciò « la Chiesa stessa consiste... di molte persone credenti » (17). Questa circostanza la rende popolo di Dio come complesso di persone di carattere peculiare, dove la parola « persona » dev'essere intesa nel senso che si confà al contenuto popolo di Dio. In altri termini: il popolo di Dio è un complesso di indole propria consistente delle sue persone e di niente altro (18).

Da questo punto di vista, si comprende da sé che tutte le istituzioni cioè tutti gli oggetti di venerazione entro questo così contraddistinto complesso di persone, tanto quelle costituite da Cristo e dallo Spirito Santo quanto quelle sviluppatesi nel corso del tempo, possono essere secondarie e avere solo il senso di servire al complesso di persone e alle persone singole, né devono mai diventare scopo e se stesse.

Se, nel corso del tempo, si fosse tenuto sempre presente questo, numerose avversità ed errori avrebbero potuto essere evitati; in primo luogo la unilaterale concezione giuridica del popolo di Dio. E l'elemento pastorale, che significa sempre ciò che è personale nel popolo di Dio, non avrebbe mai perso la preminenza, là dove essa veramente gli spetta.

Si comprenderebbe nondimeno solo in modo incompleto il complesso di persone del popolo di Dio così formato, se non si pensasse insieme anche all'ordinamento inculcatogli da Cristo e dallo Spirito Santo. La Chiesa già dal suo principio è il popolo di Dio ordinato dall'alto, il popolo di Dio nel suo ordine, non in un altro. Quest'ordine però non è un ordine proveniente dalla Chiesa, o un ordine successivamente ad essa adattato, o un ordine inventato o ideato dall'uomo soltanto. Esso è invece un ordine dato fin dal principio insieme al popolo di Dio, e a lui soltanto peculiare e costante; a somiglianza di esso dev'essere ad un tempo interiore ed esteriore. Quest'ordine contempla che nel popolo di Dio vi siano, per così dire, due collegi; il collegio di coloro che aderiscono al popolo di Dio dei « laici », (una denominazione, che deriva da *laos* = popolo) o, più esattamente, dei « fedeli », e, per amor loro, il collegio dei vescovi (19), prima quello dei protovescovi o apostoli, e poi quello

(17) Ipsa enim Ecclesia, quae ex multis fidelibus constat personis, catholicam Ecclesiam conficit. Haymo, Enarratio in Cant. c. 6 PL 117, 339-340.

(18) Che ogni popolo consista delle sue persone, dovrebbe essere una verità lapalissiana, il che, per il popolo del Dio trinitario, significa: esso consiste delle persone, dei seguaci o della gente, che serve questo Dio.

(19) Costituzione sulla Chiesa, n. 18, 32.

dei loro successori, che furono chiamati « anziani » o « rettori » e infine « vescovi » (20). A causa del molteplice servizio sacro dei vescovi per i fedeli, s'intende da sé, per così dire, la supremazia dei primi e la subordinazione dei secondi. Pure questo non è di gran lunga l'intero ordinamento del popolo di Dio, ma solo l'ordinamento fondamentale, in cui il popolo di Dio si manifesta inalterato attraverso i tempi, dal giorno della prima pentecoste cristiana. A ciò bisogna tuttavia aggiungere necessariamente ancora, per amor di compiutezza, che, per quanto concerne i laici o credenti, essi sono ordinati e distinti fra i semplicemente battezzati e i cresimati (21). Questi fedeli nella loro totalità sono preferibilmente chiamati « popolo » oppure « popolo credente » o « popolo cristiano ». Questa è la vera dottrina ed è l'ordine reale. Purtroppo sotto l'influsso di un modo di parlare e di procedere non cristiano, e cioè stoico-pagano, ciò è stato spesso dimenticato. Questi termini hanno assunto un significato volgare o comunque indegno del popolo di Dio, contro di cui i fedeli con ogni buon diritto e da tempo immemorabile si sono difesi, sia mantenendosi a distanza che resistendo passivamente, che adoperando insieme entrambi questi mezzi.

Riguardo ai vescovi resta da osservare che anch'essi sono distinti ed ordinati, in quanto uno di essi, e cioè il vescovo di Roma di volta in volta in carica nella successione di Pietro, presiede a tutti i rimanenti vescovi e in pari tempo a tutti i credenti, quale vescovo supremo dell'intero « popolo di Dio », mentre che gli altri vescovi, secondo la sua disposizione (22), presiedono come pastori, in modo effettivo o solo nominale, ad una determinata parte del popolo di Dio (23).

Dai pieni poteri dei protovescovi (apostoli) e di quei loro successori che sono i vescovi, sono discesi a servizio dei fedeli i diaconi e sacerdoti, che perciò, in un certo qual modo, sono compresi assieme nell'episcopato.

Già nel quarto secolo diceva al riguardo il cosiddetto pseudo-Ambrogio: « Nel vescovo sono contenute tutte le consacrazioni, ché egli è il primo sacerdote *(primus sacerdos)*, cioè l'origine *(princeps)* dei sacerdoti, e l'annunciatore *(propheta)* e mis-

(20) Cfr. Act. 14, 23 - Thess 5, 12-13 - Act. 20, 17 in connessione con 20, 28; Ph. 1, 1.

(21) Ciò risulta dalla determinazione della *Hierarchia ordinis*. Denz. 1776 (966).

(22) Nella Chiesa latina ciò avviene con la nomina del vescovo, nelle parti unite a Roma della Chiesa orientale con la stessa consacrazione vescovile. Cfr. CIC, can. 332, par. 1; JEO, can. 396 par. 2, 1°, AAS 49 (1957) 550.

(23) I pastori, che presiedono ad una diocesi, sono quelli colà residenti. I vescovi, che lo fanno solo nominalmente, sono i vescovi titolari.

sionario *(evangelista)*, e comprende in sé, nel servizio per i fedeli, le altre prestazioni di servizio » (24). In merito ai diaconi abbiamo un primo accenno negli Atti degli apostoli (6, 1-6) e intorno all'anno 63 nella lettera a Filippo (1, 1), per i preti quali assistenti dei vescovi, distinti da questi e dai diaconi, solo intorno all'anno 100 presso Ignazio di Antiochia (25), e più tardi in Tertulliano (26) e nell'ordinamento ecclesiastico di Ippolito di Roma (27).

L'ordinamento del popolo di Dio abbraccia in tal modo i seguenti diversi gruppi di persone, che solo ad esso sono propri: i battezzati, i cresimati, i diaconi, i preti e i vescovi (con l'arcivescovo).

A tutti però, nonostante le differenze che conseguono alla struttura di quest'ordinamento, tre cose importanti sono comuni, cosicché, se questo movimento unitario rimanesse inosservato, ne seguirebbe un grande malinteso sul popolo di Dio.

In primo luogo va considerato che i gruppi di persone entro l'ordinamento del popolo di Dio sono aperti a nuove persone che vi aderiscono. La teoria del popolo di Dio chiuso è del tutto falsa e contraddice alla dinamica interna storico-salvifica dello stesso. Questa infatti resta una misura determinante costante, a causa della capacità d'incremento di questo popolo in tutti i suoi gruppi di persone.

In secondo luogo: tutte le persone dell'unico popolo di Dio sono genti di Dio o fedeli, anche se le une diventano diaconi, le altre preti e altre ancora vescovi. Inoltre lo stesso elemento profano non va perduto entro la gerarchia.

I consacrati infatti devono essere presi dai laici, vale a dire dai battezzati e cresimati. Poiché dunque il battesimo e la cresima non possono mai andar perduti, anche nella gerarchia l'elemento laico o popolare resta del tutto in vigore. Da ciò l'intero popolo di Dio dev'essere inteso come « il credente popolo di Dio », le cui persone si uniscono a Dio nella fede e rispondono al suo patto e al suo messaggio.

Non si può, in terzo luogo, negare che tutte le « persone » del popolo di Dio divengono tali attraverso i sacramenti del battesimo, della cresima e della consacrazione. Perciò l'intero ordinamento della Chiesa con i suoi diversi gruppi di persone

(24) Pseudo-Ambrogio. In ep. ad Eph. 4, 11-12. PL 17, 288.

(25) Thw. VI, 673 segg. (Bornkamm).

(26) H. Jansen, Kultur und Sprache. Zur Geschichte der alten Kirche im Spiegel der Sprachentwicklung von Tertullian bis Cyprian. (Latinitas Christianorum primaeva 8). Nijmegen 1938, 75 segg.

(27) Ed. F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, 2° Vol. Paderborn 1905; 98 segg. 102-104.

dev'essere inteso in modo del tutto sacramentale, cioè in quel modo a un tempo esteriore e interiore, visibile e invisibile, che è proprio dei sacramenti. Il popolo di Dio è in tutto un « popolo sacramentale ». Ciò vieta, tuttavia, di dichiarare lo stesso un « protosacramento ». Protosacramento è, e rimane, soltanto l'uomo-mediatore, Gesù Cristo. Il suo popolo come la sua opera possono essergli simili, ma mai essere lui stesso.

Riassumendo: il popolo di Dio è il complesso di persone del Dio trinitario, unito dalla fede e dai sacramenti, e dotato per ciò di un'indole, quale non ve n'è, né ve ne può essere alcun'altra sulla terra.

IL POPOLO DI DIO E' UN COMPLESSO DI ATTIVITA' DI INDOLE PROPRIA

Come le persone in generale esistono per la loro attività personale, così i popoli sono tali in virtù del loro tipo di manifestazione sociale. Da questa legge il popolo di Dio non è in nessun modo esentato. Tuttavia ciò che è stato detto risulta per esso vero solo su di un piano, sul quale esso è il « popolo di Dio », cioè sul piano della fede e dei sacramenti e della assunzione al ministero del Cristo. Se da ciò si riesce a comprendere le due cose in una, dev'essere possibile di determinare l'attività più propria al popolo di Dio. Il miglior aiuto al riguardo è la costituzione sulla sacra liturgia. Quest'attività se ne tira dietro tuttavia un'altra, che risulta dalla responsabilità individuale delle persone del popolo di Dio. Con essa il popolo di Dio non è ugualmente al servizio di Cristo e dello Spirito Santo come nella prima forma di attività.

Sarebbe un'impresa disperata rappresentare e ordinare teologicamente tutte le individualità del popolo di Dio nell'immediato servizio di Cristo e dello Spirito Santo. Ci basti qui di considerare quell'attività comune a tutto il popolo di Dio, per la quale lo stesso è primariamente chiamato dal Dio trinitario, e che perciò rappresenta anche « il culmine della sua attività » (28). Questa però non è altro che quella parte di tale attività, che va direttamente a Dio, « il perfetto culto di Dio » (29) che Cristo nello Spirito Santo eseguisce tramite la *plebs Dei* quale sua ancella e sposa (30). Questo culto culmina da una parte nel sacrificio eucaristico (31), nella durevole annuncia-

(28) Costituzione sulla sacra liturgia, n. 10.
(29) a.a.O. n. 5, 6, 7, 33, 59, 61.
(30) a.a.O. n. 7; Denz. 1739-1740 (938).
(31) a.a.O. n. 2, 6, 12, 33, 47, 49.

zione della fede (32), nella somministrazione e accoglimento dei sacramenti, e nella costante preghiera di Cristo tramite il « popolo di Dio » (33). A motivo di questo servizio si intende da sé che il popolo di Dio è contrassegnato dal sacerdozio di Cristo. Tutti i gruppi di persone di questo popolo fanno infatti a loro modo parte dell'eterno sacerdozio di Cristo, alla maniera di Melchisedec, attraverso i differenti caratteri sacramentali (34).

Di qui procedono due importanti conseguenze: il popolo di Dio nel suo più proprio e onorevole operare è in primo luogo orientato verso il Dio trinitario nell'atto di rendergli onore. Se ciò è visto nella sua essenzialità, allora la teocentricità intrinseca al « popolo di Dio » ed intrinseca dunque all'intera teologia si comprende da sé: infatti una « teologia esistenziale » è necessariamente antropocentrica. Questa nobile opera della Chiesa non è però un operare sovrano che da essa emani in quanto popolo di Dio, ma è un'opera che ha carattere di servizio, poiché è Cristo che lascia partecipare il suo popolo nello Spirito Santo al suo culto verso Dio. Perciò a nessun appartenente al popolo di Dio è dato potere né sulla parola di Dio in materia di fede, né sul sacrificio eucaristico e sugli altri sacramenti. Questo punto non può nel popolo di Dio essere oggetto di discussione.

L'operare di Cristo immediatamente rivolto al Dio trinitario tramite il popolo di Dio, cioè il culto, è collegato con un secondo tipo di azione rivolto alle persone che si trovano entro questo popolo, in quanto fedeli. Questa azione ha il suo proprio peso e dovrebbe più semplicemente essere contrassegnato come agire salvifico e santificante di Cristo nello Spirito Santo verso i suoi fedeli, per mezzo dello stesso atto del culto cristiano di Dio (35). L'azione di Cristo rivolto a onorare Dio attraverso il suo popolo e la sua azione santificante sono un'azione sola con due riferimenti: l'uno immediatamente rivolto a Dio, l'altro immediatamente diretto alle persone credenti della Chiesa. Redenzione e santificazione sono pertanto procurate a queste persone nel popolo di Dio, attraverso la predicazione della fede, il sacrificio eucaristico, i sacramenti e la preghiera, in modi e maniere diversi, intorno ai quali non sussiste fra i teologi cattolici un punto di vista in tutto uniforme.

E' senza dubbio più importante sapere che la costituzione sulla sacra liturgia fa sostenere dal popolo di Dio l'operare a

(32) a.a.O. n. 6, 9, 33, 35-59.
(33) a.a.O. n. 7, 83.
(34) Tommaso d'Aquino, S. Th. III q. 63.
(35) Costituzione sulla sacra liturgia, n. 5, 6, 7, 33, 59, 61.

un tempo rituale e salvifico, e lo fa derivare dalla multiforme presenza di Cristo in questo popolo (36). Con ciò un primo passo è compiuto verso la soluzione della questione circa il rapporto dell'annuncio della parola di Dio con la fede e con il sacramento somministrato per la salvezza. Purtroppo possiamo qui solamente accennare a questo grave problema ecclesiologico ed ecumenico della grande comunione del popolo di Dio quale complesso di partecipazione attiva di indole propria. Ora è divenuto urgente prevenire due possibili malintesi, dai quali facilmente potrebbe sorgere l'idea che la fondamentale attività di servizio della Chiesa debba appartenere al « popolo di Dio » nella sua totalità. Quanto più ciò accade nella realtà ed è riconosciuto anche dai documenti ecclesiastici, tanto meno però deve essere inteso nel senso che tutte le persone del popolo di Dio abbiano in esso eguali funzioni. Una simile opinione contrasta con la distinzione delle persone inerente al « popolo di Dio », di cui si è detto prima. Le varie persone del popolo di Dio hanno necessariamente varie attività, altrimenti la loro distinzione personale sarebbe priva di senso (37). Con ciò si metterebbe in questione anche l'intero ordinamento del popolo di Dio e la sua stessa realtà. Senza l'ordinamento a lui solo peculiare delle sue persone e delle loro differenze, esso sarebbe necessariamente qualcosa di diverso dal popolo di Dio. Non ci si può attendere che in questa breve visione d'insieme i tipi di partecipazione delle singole persone del popolo di Dio all'attività comune di esso siano messe in evidenza separatamente.

Un secondo equivoco potrebbe sorgere. Finora apparentemente si è parlato della efficacia santificatrice dell'opera essenziale ecclesiale solo per le persone del popolo di Dio. Se però si considera, come già si è fatto, la radicale apertura del popolo di Dio verso tutti gli altri uomini identica a quella rivolta a coloro che gli appartengono, allora si comprende, per così dire, da sé, che questo significante agire ecclesiale non può essere possibile senza un valore universale di salvezza. Pur non intendendo trattare ampiamente l'argomento, occorre comunque riconoscere e dichiarare che attraverso la predicazione della fede, il sacrificio eucaristico e la preghiera che Cristo compie, tramite il suo popolo, è da lui intesa e promossa la salvezza di tutti gli uomini di buona volontà. Uno dei molti meriti del recente concilio dovrebbe essere quello di aver di nuovo richiamato l'atten-

(36) a.a.O. n. 7.

(37) Potrebbe essere una verità troppo oscurata, il fatto che le differenze personali, sulle quali, pur in una operazione affine, poggiano le differenze nell'operare, costituiscono una specie di perfezione.

zione sul fatto che il Dio trinitario attraverso il suo popolo favorisce in molteplici modi la salvezza di tutti gli uomini, e che quindi dipende dalla loro buona volontà di corrispondere a Dio nella misura che essi meglio comprendono. Il popolo di Dio è dunque necessariamente al servizio di tutti i popoli della terra, per cui esso deve essere assolutamente aperto a tutti.

La seconda specie di attività del popolo di Dio ha, nei confronti della prima, questo di particolare in sé: che essa appartiene alla responsabilità individuale delle persone del popolo di Dio. Ciò richiede però una specie di allineamento e di adeguamento alla prima e più eminente attività della Chiesa; non esclude d'altro lato in alcun modo la mancanza di responsabilità e i difetti umani. Perciò il popolo di Dio in questo campo della sua attività è sempre bisognoso di rinnovamento, ora più, ora meno. L'intero campo di quest'attività della Chiesa determina, prima d'ogni altra cosa, la criticabilità del popolo di Dio, sia da parte delle sue stesse persone, che di quelle che non gli appartengono. Ciò può anche portare per la tipica mancanza di capacità di distinzione della maggior parte degli uomini, al rifiuto e alla critica dell'attività di servizio della Chiesa, che Cristo esegue attraverso il suo popolo, e cioè al rifiuto e alla critica della predicazione della fede, del sacrificio eucaristico, degli altri sacramenti e della preghiera. E' del tutto ovvio che proprio nel confronto delle due forme dell'attività della Chiesa il popolo di Dio può, in modo del tutto particolare, apparire bilaterale e pertanto diventare una specie di enigma.

Ciò nonostante non sarebbe conforme alla verità disconoscere le conquiste civili, oggi estendentisi a quasi tutto il mondo, che sono risultate e ancor sempre risultano dalle attività autoresponsabili del popolo di Dio e che, in gran parte, sono in stretto rapporto con la sua attività di servizio. Noi le possiamo, a differenza delle attività rituali e santificanti, ben chiamare culturali, in quanto esse possono essere portatrici e sollecitatrici di cultura per tutti gli uomini, senza con ciò certamente intendere quel senso di sfida a tutto ciò che è divino, che le « unioni umanistiche » ed altri simili gruppi vi connettono.

Se ci si informa sulla reale relazione di queste due forme fondamentali dell'attività del popolo di Dio, allora, secondo la costituzione dommatica sulla Chiesa (38) e secondo la costituzione sulla sacra liturgia (39) non può sussistere dubbio sul fatto che l'attività di servizio rituale e santificante abbia asso-

(38) Costituzione sulla Chiesa, n. 31.

(39) Costituzione sulla sacra liturgia, n. 10.

luta preminenza su quella autoresponsabile e culturale, benché entrambe le costituzioni, per motivi pastorali, menzionino questa ultima prima dell'altra.

Riassumendo si può dunque affermare, come seconda definizione del popolo di Dio, che: il popolo di Dio è un complesso di partecipazione attiva di indole così propria affidata al potere del Cristo e dello Spirito, che da esso derivano da una parte culto e santificazione, e, in stretto rapporto con questi, dall'altra anche una cultura di importanza mondiale.

IL POPOLO DI DIO HA LA SUA STORIA E IL SUO DIRITTO

Questa terza esplicazione del popolo di Dio dev'essere, per così dire, considerata come una doppia conseguenza delle due definizioni date finora. Se è vero — e nessuno può mettere ciò in dubbio — che ogni popolo ha la sua storia ed anche il suo diritto, allora ciò è valido a suo modo necessariamente anche per il popolo di Dio.

Ovviamente, nessuno contesta il fatto a tutti noto che vi sono la storia della Chiesa ed il diritto della Chiesa. Ma è degno di nota che questa storia finora non sia stata veramente intesa e rappresentata come quella dell'intero popolo di Dio. A complemento di ciò bisogna dire: una storia dei papi o vescovi o degli ordini religiosi non è una storia del popolo di Dio, ma una storia di determinati gruppi di persone entro il popolo di Dio. Questo popolo nella sua totalità è però il portatore della sua storia. Anche il fatto che nella non firmata introduzione di una storia della Chiesa si dicano cose molto notevoli sul popolo di Dio (40), o che nella prefazione di un'altra si legga persino che la storia della Chiesa sarebbe « una parte costitutiva integrante dell'ecclesiologia » (41), ciò non significa altro che presentare un programma. Quanto al diritto della Chiesa, abbiamo trovato quel che va detto sul popolo di Dio soltanto nell'introduzione di un libro (42). Tuttavia il portatore dei suoi diritti è, e rimane, il popolo di Dio nella sua totalità, non questa o quella parte del gruppo delle sue persone. Ciò nondimeno quel che è avvenuto in entrambi i casi rappresenta un buon inizio. E questo è

(40) Geschichte der Kirche (Edita da L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles) Volume I Einsiedeln, 1963, Sull'introduzione, 11-26.

(41) Handbuch der Kirchengeschichte (Edito da Hub. Jedin.) - Vol. I Freiburg 1962, Introduzione di Hub. Jedin, 1-68 (10).

(42) Ed. Eichmann-Klaus Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts. Vol. I. Paderborn 1949, introduzione, 13-31 (20-22).

già molto, ma di gran lunga non tutto ciò che deve accadere per quel che riguarda la storia e il diritto della Chiesa. Affinché ciò diventi davvero un giorno realtà, la dottrina teologica del popolo di Dio deve con molta energia mettere in evidenza questo popolo quale portatore della sua storia e del suo diritto. Quello che anzittutto importa per realizzare una generale e totale storia della Chiesa, oggi assolutamente necessaria, è di afferrare l'interezza della Chiesa come si è fin qui realizzata: la totalità della Chiesa nelle culture siro-arabica, greco-bizantina, slavo-ecclesiastica e occidentale-latina, insieme ai cosiddetti « territori di missione » africani, asiatici, australiani, e americani. Questa totalità non è però altro che il popolo di Dio, realizzato fin qui, al quale notoriamente, secondo il decreto sull'ecumenismo, appartengono in verità anche i cristiani (43). Il popolo di Dio, nella sua alterna realizzazione, è dunque il depositario e allo stesso tempo l'oggetto della generale storia della Chiesa. La conseguenza inevitabile di ciò è pertanto necessariamente che la storia ecclesiastica latino-occidentale, fino ad oggi considerata, può essere invece vista solo come una parte nel quadro di questa generale storia della Chiesa. Se da una parte si tratta di porre mente al popolo di Dio come si è interamente attuato, d'altra parte si deve anche intendere da sé che la futura storia della Chiesa debba avere quell'ampiezza ecumenica, che da sola corrisponde al contenuto sostanziale del popolo di Dio; un punto di vista, che veramente non fu sempre preso in considerazione dalla storiografia ecclesiastica cattolica, e che anzi spesso la deformò al punto da dare un'indebita preferenza a quelle persone e paesi che non sono venuti particolarmente in contatto con cristiani evangelici od ortodossi.

Si tratta perciò di vedere, se i cristiani, cattolici, evangelici ed ortodossi non debbano indagare ed esprimere insieme, nel giusto diritto ecumenico, la guida di Dio verso il suo popolo. Taluno forse può pensare che si tratti di una pretesa e di una utopia e tuttavia questa sarebbe una più fruttuosa collaborazione per la crescita del popolo di Dio, di quel che non siano altre imprese che un po' precipitosamente sono state tentate in altre materie teologiche.

Riguardo al diritto proprio del popolo di Dio l'esposizione è notevolmente più complessa. E' già stata nominata dalla più alta sede ecclesiastica una commissione per la rielaborazione di questo diritto: in conseguenza di ciò da parte nostra si possono addurre al tutto solo alcuni criteri formali e forse estrin-

(43) Decreto sull'ecumenismo, n. 22.

secare, in aggiunta a questi, anche determinati desideri. Una delle più urgenti richieste dovrebbe essere che all'inizio del futuro diritto ecclesiastico, i diritti spettanti al popolo di Dio come tale siano trattati innanzi tutti gli altri, diritti che seguono loro nell'ordine.

Tra i diritti che spettano alla Chiesa come popolo di Dio, si dovrebbe oggi tener conto delle possibili relazioni con le Chiese non cattoliche.

L'ordinamento di quei diritti, che seguono quelli generali, dovrebbe essere suddiviso così: che nella prima parte fossero trattati i diritti delle persone in senso pieno e che poi nella seconda parte fossero discussi i diritti delle persone in senso giuridico. Così si corrisponderebbe finalmente alle esigenze del capitolo sui laici nella costituzione sulla Chiesa ed anche a quelle delle persone che non appartengono in senso pieno al popolo di Dio. A queste in base al decreto sull'ecumenismo e a quello sulla libertà di religione e sulla tolleranza dovrebbero essere assolutamente riconosciuti i loro diritti parziali. E da ciò anche il problema dell'*obex* (44) riceverebbe la sua necessaria spiegazione.

Dal punto di vista del popolo di Dio, soprattutto il diritto processuale e quello penale dovrebbero essere sottoposti ad una radicale riforma.

Riassumendo, si può ora dire che il popolo di Dio con l'ordinamento delle persone e delle azioni a lui proprio ha il suo specifico diritto. A motivo delle variabilità nel suo campo di attività, questo popolo ha anche la sua propria storia. A entrambi, se tutti i segni non ingannano, incombe per la stessa ragione un ragguardevole sviluppo e arricchimento.

Per concludere, il risultato del discorso potrebbe essere espresso in alcune proposizioni fondamentali e programmatiche.

Il Dio, a cui l'espressione « popolo di Dio » si riferisce, è il Dio trinitario: Padre, Figlio e Spirito Santo. Il « popolo » per contro nella denominazione significa tutti i battezzati nel nome di questo Dio, e precisamente il « nuovo popolo di Dio ».

Da ciò risulta chiaro che non si tratta nella costituzione sulla Chiesa primariamente della continuità col vecchio popolo di Dio ma del nuovo, che Dio ha generato con Cristo e nello Spirito Santo. Con ciò viene fortemente sottolineata proprio la rottura col vecchio popolo di Dio, l'antitesi a questo popolo e l'incommensurabilità del nuovo popolo di Dio con l'antico. Da questo punto di vista sorge la questione, se la ipotesi finora

(44) IC, can. 87.

sostenuta, che il « popolo di Dio » derivi concettualmente dal vecchio Testamento — l'origine lessicale è fuori dubbio — debba essere affatto negata (45). Anche la molto discussa tesi della derivazione della parola *ekklesia* da *qahal Jahwe* può a mala pena essere sostenuta. *Ekklesia* rappresenta una denominazione per il nuovo popolo di Dio che è in diretta opposizione con la sinagoga propria dell'antico popolo (46).

Positivamente però è fuori discussione che la Chiesa può e deve essere chiamata indifferentemente popolo di Dio, popolo di Cristo e popolo dello Spirito Santo. Le conseguenze positive di ciò sono incalcolabili, ma in questo momento non tutte valutabili (47).

Il popolo di Dio non sussiste in alcun modo a causa di sé stesso. Esso, in tutto il suo campo d'attività, serve in primo luogo Dio, poi gli uomini che gli appartengono, poi l'intero mondo, e non può quindi pretendere alcun dominio, ma deve anzi accudire fedelmente al suo servizio. A ragione quindi è sparito dal vocabolario delle costituzioni e dei decreti del concilio ciò che indica particolarmente affermazione e signoria: il primato « monarchico », la « società perfetta » e la Chiesa « militante ». Chi serve, deve prima di tutto ascoltare. E così il popolo nella sua totalità deve da una parte ascoltare la parola di Dio, dall'altra parte lo Spirito Santo per sempre assegnatogli, al fine di poter eseguire il suo servizio in tutti i suoi ordini, e di adempiere ed utilizzare così il tempo di salvezza a sua disposizione.

La conoscenza teologica del « popolo di Dio » comprende in sé la conoscenza della sua storia e del suo diritto, poiché entrambi sono stati sempre realizzazioni viventi di quel popolo. Con ciò rimane necessariamente da rispondere alla domanda, se entrambi non debbano essere contemplati in stretto collegamento con l'attività che il « popolo di Dio » eseguisce a servizio di Cristo e dello stesso Spirito Santo. Non si può con retta coscienza dubitare di ciò. La storia del popolo di Dio è parte della storia della salvezza, e il suo diritto è diritto di salvezza, nonostante ogni umano orrore in questa storia attraverso l'abu-

(45) Con ciò è rilevata unilateralmente la continuità con l'antico popolo di Dio, mentre il nuovo, il nuovo popolo di Dio chiamato in essere dall'operare salvifico di Dio in Cristo e nello Spirito Santo, ne scapita. Perciò quale integrazione al popolo di Dio si chiama in causa il corpo di Cristo. Cfr. Nota 5. e: Dom. Koster, Zum Leitbild von der Kirche auf dem II. Tubinger theol. Quartolschrift 145 (1965) 134f

(46) Ciò si rivolge contro K. L. Schmidt, Thw 111, 502-539 alla parola *ekklesia*

(47) Una ulteriore conseguenza è tuttavia evidente, che cioè dopo la costituzione sulla Chiesa non si può più sostenere l'opinione che il popolo di Dio provenga fondamentalmente dal vecchio Testamento.

so del potere sacrale per azioni diverse da quelle santificanti, e nonostante l'abuso di questo diritto nei confronti dell'intera Chiesa e di singole persone in essa. La storia e il diritto nel vecchio popolo di Dio, il cui carattere salvifico è certo, sono in grado di aprire per il loro esempio dissuasivo a tutti gli occhi sul fatto che nel « nuovo popolo di Dio » tutto può diventare proprio così reale e problematico come allora. Solo il Signore infatti è il garante del proprio popolo.

Si potrebbero tuttavia sollevare dei dubbi (e gli evangelici li hanno) sull'intendere la storia della Chiesa come storia della salvezza. Preoccupazione ancor maggiore reca (loro) l'espressione « diritto della salvezza ». La salvezza infatti è grazia, e perciò non diritto. Così almeno sembra che sia.

Bisogna però considerare che storia della salvezza significa tanto storia portatrice o creatrice di salvezza, quanto anche storia rivolta alla salvezza. Nel primo significato solo la storia di Gesù era storia della salvezza in senso stretto. Nel secondo senso però ambedue le accezioni non possono essere separate senza violenza, giacché la storia di Dio col vecchio popolo di Dio era storia di salvezza, come lo è ancor oggi la storia di Dio col nuovo popolo di Dio.

In entrambe le storie del popolo di Dio è decisiva l'elargizione della salvezza avvenuta solo in Cristo. Nel vecchio popolo di Dio essa era elargizione (con riguardo a Gesù Cristo) attraverso la sola fede, nel nuovo popolo di Dio è elargizione da parte di Cristo, attraverso i mezzi di salvezza e i sacramenti di questa fede. Inoltre la storia della salvezza di Dio in Israele era allo stesso tempo storia della rivelazione, mentre quella di Dio nella Chiesa può essere soltanto storia di una predicazione, che protegge e sviluppa il messaggio.

Il diritto del nuovo popolo di Dio può del tutto liberamente essere chiamato diritto della salvezza, poiché nella Chiesa la salvezza è concepita come pegno di Dio per la vita eterna. In quanto Dio santifica in modo duraturo, egli genera costantemente diritto, cioè il suo santo diritto. A questa permanente creazione giuridica di Dio si aggiunge il diritto che le persone fornite di autorità nella Chiesa creano, con maggiore o minore ponderazione, affinché esso serva al diritto creato da Dio che santifica. Perciò il diritto proveniente dalla Chiesa resta in ogni tempo riformabile, e tanto più rapidamente, quanto più gli uomini si mutano nella Chiesa.

Non può quindi sussistere alcun ragionevole dubbio, sul fatto che l'intero diritto ecclesiastico (non solo il *jus divinum* e

il *jus mixtum* con esso strettamente connesso, ma anche il *jus humanum* della Chiesa, seppure non con il medesimo, ma con analogo significato) debba essere chiamato diritto della salvezza.

Se ciò avviene, allora si manifesta allo stesso tempo interamente il carattere sacrale e quello pastorale di questo diritto.

NOZIONI DI RILIEVO PER LA PREDICAZIONE E LA CATECHESI

Nella predicazione e nella catechesi dovrebbe essere posto in rilievo che il popolo di Dio consiste delle sue persone: in primo luogo dei battezzati e cresimati, cioè dei laici, e poi dei diaconi, preti e vescovi con l'arcivescovo dell'intero popolo di Dio, ossia dei consacrati. Così deve anche iniziare la trattazione del sacerdozio col sacerdozio laico o generale, al quale segue quello gerarchico. Il sacramento dell'ordine, in sé graduato, ottiene dalla consacrazione vescovile la concreta determinazione dei gradi: e si presenta non come proveniente dal basso, ma come rivolto verso di esso.

Si fa bene a trattare ad un tempo il popolo di Dio in senso pieno e il popolo di Dio in senso parziale, giacché così si richiama l'attenzione sul fatto che, effettivamente, tutti i cristiani, anche gli ortodossi e gli evangelici, in base al ricevuto battesimo, appartengono al popolo di Dio, e quando sono di buona volontà sono salvati, come dobbiamo ammettere a causa di ciò.

Essi hanno la sacra Scrittura, fede, speranza e carità, e di conseguenza la vita in stato di grazia ed i doni dello Spirito Santo. Pertanto essi sono parti del popolo di Dio, sebbene non ancora in senso pieno.

Dovrebbe poi essere dimostrato, del tutto inequivocabilmente, come il dovere globale del popolo di Dio, cioè a loro modo anche dei laici insieme con i consacrati, sia il culto cristiano e la santificazione propria e di tutti gli uomini, che ha luogo tramite la predicazione e i sacramenti. La missione è quindi compito dell'intera Chiesa, non solo dei vescovi, missionari, eccetera. Con ciò non si dimentichi tuttavia di sottolineare come le consuete, molteplici occupazioni apparentemente terrene dei laici, le attività, che provocano la configurazione e il mutamento della realtà secolari, debbano essere sostenute dal culto cristiano e dalla santificazione personale.

Potrebbe essere assolutamente consigliabile il trattare insieme della predicazione e dei sacramenti come dell'elargizione della redenzione di Gesù Cristo, secondo l'antica formula: *per*

fidem et fidei sacramenta (ossia in virtù della predicazione dei sacramenti). Naturalmente essi non devono essere equiparati tra loro.

Mai in futuro si dovrebbe più trattare isolatamente del papato, senza ricordare il suo collegamento con l'episcopato voluto da Dio, né per converso si dovrebbe trattare di questo senza ricordare la sua connessione con il papa, voluta da Dio. Cristo vuol guidare la Chiesa tramite i vescovi, il vescovo supremo e rimanenti vescovi. Non vi è nella Chiesa alcuna guida pastorale per la salvezza, che non sia vescovile, di per sé immediatamente o per partecipazione ad essa.

Non si dovrebbe pure finalmente intendere la storia della Chiesa come storia della salvezza di Dio col suo nuovo popolo? Le mancanze delle singole persone entro questo popolo di Dio dovrebbero essere messe in relazione con le mancanze di molti israeliti. Noi dovremmo soprattutto cercare di avvicinarci di più alla salvezza di Dio col suo antico popolo per la retta comprensione della storia ecclesiastica, senza però voler effettuare un'equiparazione tra le due.

Sarebbe certamente salutare far risaltare maggiormente da ora il carattere sacrale e pastorale del diritto ecclesiastico, e così, senza molte parole, portare il discorso sul carattere salvifico dello stesso, e non far passare a sé o ad altri la voglia di occuparsene durevolmente. Se « Sion sarà riscattata dal retto agire, e i suoi convertiti dalla giustizia »... (Is. 1, 27), al nuovo popolo di Dio deve accadere altrimenti. In seno al popolo di Dio vi è infatti un ritmo ben determinato, che nessuno lede tanto quanto colui che vuole mettere alla prova la sua forza contro il diritto salvifico della Chiesa di Dio.

(traduzione dal tedesco di Paolo Castruccio)

Il problema dell'intelletto nella sintesi tomistica ed in quella albertina

GIANNI BAGET BOZZO

Il problema dell'intelletto è il problema chiave della filosofia medievale: attorno ad esso si definiscono le diverse posizioni speculative ed i diversi rapporti con la tradizione filosofica. Ogni posizione speculativa medievale avente un proprio rilievo ed autonomia è frutto di una precisa scelta culturale, cioè di una valutazione della tradizione filosofica e di una scelta di un filone all'interno di essa.

La diversità della religione, delle forme sociali e politiche, della cultura non spezza la continuità della filosofia.

Sant'Alberto e san Tommaso, ambedue domenicani, legati da un rapporto di scuola e da personale amicizia, ambedue sistematici commentatori di Aristotele, sono stati visti tradizionalmente come appartenenti ad una identica scuola di pensiero.

Eppure essi rappresentano due opzioni filosofiche e culturali profondamente diverse. L'opzione tomista consiste nella affermazione di una diretta subordinazione della filosofia alla teologia, ma in un ordine affettivo, non in quello intellettuale; un primato che non è dunque subordinazione.

Conseguentemente, san Tommaso sceglie quella filosofia che più si limita alla comprensione razionale dell'essere sensibile, l'aristotelismo, pronto a coordinarla con la teologia naturale confermata dalla rivelazione cristiana nell'ordine spirituale e divino, sant'Alberto sceglie invece la formazione di una filosofia ad un tempo originale e sintetica, una filosofia inquadrata nella tradizione filosofica greco-araba, il cui punto di maggior completezza è riconosciuto in Avicenna.

Il problema dell'intelletto e della conoscenza è stato trattato

più volte, sia da Alberto che da Tommaso. Nessun problema di filosofia ha suscitato tanto interesse nell'uno e nell'altro dei due pensatori.

Tommaso si pone al centro della tradizione filosofica della scolastica medievale: come i pensatori che lo hanno preceduto, dopo l'introduzione di Aristotele nella cristianità occidentale, egli cerca la conciliazione di Aristotele con sant'Agostino. Sant'Alberto non cerca una sintesi di cui il pensiero agostiniano sia parte. Agostino è citato anche nei problemi dell'anima: ma è soprattutto nel quadro degli scritti teologici, e quando si considera l'anima umana come immagine della trinità divina (ad esempio *Summa de creaturis*, p. 73). Alberto cercava una nuova filosofia dell'anima, mentre Tommaso cerca di risolvere compiutamente il problema aperto nella cultura del suo tempo, nei termini stessi in cui era proposto anche da altri pensatori. Anche il pensiero di san Bonaventura può essere definito come la ricerca di una sintesi del pensiero di Aristotele con la filosofia cristiana di Agostino: san Tommaso ha raggiunto l'autorità universale che è la sua perché ha espresso la sua ricerca in una sintesi armoniosa: proprio il pensiero di Tommaso sul problema dell'intelletto esprime nel modo più semplice e unitario la sintesi raggiunta. In Bonaventura la grande forza della fantasia simbolica ha reso difficile il raggiungimento dell'universalità e della semplicità del pensiero.

Quando un'immagine consueta e un poco convenzionale della storia della filosofia medievale presenta san Tommaso come l'introduttore di Aristotele nel pensiero medievale, e quindi come un novatore cosciente, offre una immagine di san Tommaso non corrispondente a verità. San Tommaso trovò il suo problema già aperto, non lo introdusse ex novo.

Se la soluzione che ne diede apparve radicale, essa era però implicita nel cammino che la filosofia e la teologia avevano preso prima di lui e attorno a lui. Soprattutto sul piano della filosofia dell'intelletto e della conoscenza. Aristotele era il grande problema: e la ricerca di un'interpretazione di esso nel quadro della filosofia cristiana di Agostino era, in un modo o nell'altro, la ricerca prevalente. Tommaso ebbe il merito di comprendere il significato di questa ricerca e il senso in cui essa poteva essere positiva: ciò richiedeva appunto di non togliere ad Aristotele il suo carattere di filosofo della realtà sensibile, di non cercarne una « spiritualizzazione » filosofica. Qui sta la novità di Tommaso.

Alberto è una figura drammatica e potente di genio. Egli

si propose di costruire il primato della cristianità fornendola di una filosofia e di una scienza universale, depurando dall'errore lo scibile greco-arabo e offrendolo così rinnovato ai latini.

Ci troviamo così di fronte a due sintesi profondamente diverse: quella di Tommaso mira a ottenere l'unità della filosofia cristiana di Agostino e della sua noetica con la psicologia aristotelica. Alberto mira invece al superamento degli arabi, e soprattutto di Avicenna, in una filosofia che sia consentanea alla fede cristiana.

LA SINTESI TOMISTICA

La psicologia aristotelica.

La distinzione aristotelica tra intelletto agente ed intelletto possibile ha dominato il pensiero filosofico medievale sia islamico che cristiano.

Ciò che vi è di propriamente nuovo nel famoso testo del terzo libro del « *De anima* » è la chiara definizione del carattere attivo, e non solamente ricettivo, della conoscenza umana: in questo risiede anche il suo valore filosofico permanente.

La filosofia platonica vede nella conoscenza dell'uomo un semplice riflesso delle idee separate: sono esse il vero atto, e quindi il vero agente, della conoscenza umana. Il soggetto conoscente è, come tale, semplicemente ricettivo dell'azione delle idee in lui; la sua operazione è semplicemente dispositiva, non mai direttamente e propriamente causale, dell'atto conoscitivo.

L'interesse dunque filosofico della psicologia aristotelica si appunta sull'intelletto agente.

Ecco il testo fondamentale di Aristotele su questo argomento:

> « *Come dunque, nell'universa natura vi sono un elemento che è materia ad ogni singolo genere (ed è in potenza tutti gli oggetti che costituiscono il genere) ed un altro elemento che è la causa efficiente in quanto tutti li produce — in tale modo ha operato l'arte nei confronti della materia —, è necessario che anche nell'anima vi siano questi diversi elementi. E infatti da un lato vi è l'intelletto che ha la potenzialità di essere tutti gli oggetti, dall'altro l'intelletto che tutti li produce, quasi sia uno stato simile alla luce, poiché, sotto un certo aspetto, anche la luce rende colori che lo sono in potenza. E questo intelletto è separato ed impassibile e senza mescolanza, poiché nell'essenza è atto.*
>
> « *Sempre, infatti, l'agente è superiore al paziente, ed il principio alla materia... E non è che questo intelletto alle volte pensi ed*

alle volte non pensi. Separato, esso è solo ciò che appunto è, *e ciò solo è immortale ed eterno. Noi non lo ricordiamo perché questo intelletto è impassibile, mentre l'intelletto passivo è corruttibile, e senza questo non può pensare* » (1).

L'intelletto agente è dunque atto per essenza: ma se è tale, qual'è il suo rapporto con un intelletto passivo potenziale per essenza, cioè corruttibile? (2).

Questa è la principale difficoltà della psicologia aristotelica. Essa si può definire come il problema di conciliare le due tesi fondamentali di tale psicologia: quella dell'anima forma del corpo e quella, appunto, dell'intelletto agente.

Sostanzialmente, le due dottrine combaciavano perfettamente: era perché le forme non erano più idee separate, ma appunto forme immanenti nella realtà sensibile che la loro sostanza ideale andava riprodotta dalla mente perché la mente potesse conoscere il sensibile omogeneamente a se stessa, quindi in quanto intelligibile. La dualità era immanente nella stessa realtà così come la metafisica aristotelica la vedeva costituita. Materia, potenza, sostrato esprimono il lato particolare e più propriamente sensibile della realtà, mentre forma, atto, essenza esprimono ciò che nella realtà sensibile è l'intelligibile in potenza. La dottrina dell'intelligibile in potenza era dunque rigorosamente fondata nel sistema aristotelico: tuttavia, come dare ad un'anima forma del corpo la capacità di conoscere questo intelligibile, cioè di produrlo come tale?

Aristotele non conosceva altra definizione di una realtà spirituale che non fosse quella di atto per essenza. Era questo concetto che egli nel libro XII della « *Metafisica* » aveva applicato ai motori immobili.

L'intelletto agente non può dunque non porsi nei confronti delle forme immanenti nelle realtà sensibili, che come un motore ed agente universale, non condizionato in alcun modo dalle cose

(1) « *De anima* », III, 430 - A, 10-25; trad. it. Barbieri, Bari 1957, p. 88.

(2) Si è voluto affermare che il soggetto del predicato « corruttibile » non sia l'intelletto possibile ma l'immaginazione ed il soggetto come tale (p. es. da Paul Siwek S. J. nel commento al « *De anima* », Romae, 1933, p. 327). Ma nulla qui indica un riferimento all'immaginazione: e se si trattasse del soggetto il risultato sarebbe identico. Se il soggetto come tale è corruttibile, anche il suo principio conoscitivo immanente lo è necessariamente, essendo appunto questo ciò che dovrebbe garantire l'incorruttibilità. Aristotele ha già del resto legato la coscienza del soggetto, in tutte le manifestazioni dal pensare all'amare ed all'odiare, alla corruzione, distinguendone invece l'intelletto « il fatto di pensare, come quello di amare o di odiare, non sono attributi del pensiero in sé, ma del soggetto che lo possiede. Così quando esso è distrutto, non c'è più né ricordo né amore, perché questi non sono attributi del pensiero in sé, ma del composto che è perito. L'intelletto, esso, è senza dubbio qualcosa di più divino ed impassibile (« *De anima* » I, 408 b 29).

sensibili stesse, così come la luce del sole non è condizionata dai colori che genera.

Il rapporto che si determina così tra intelletto agente da un lato, realtà sensibile ed intelletto possibile dall'altro, è un rapporto non reciproco. Intelletto possibile e forme sensibili sono semplici oggetti di un'azione che essi in nessun modo determinano. Se l'intelletto agente è atto per essenza, non può ricevere in sé alcuna determinazione riconducibile al moto; fosse pure quella che deriva dalla successiva considerazione di diversi oggetti. Esso deve rimanere sempre identico a se stesso.

Come il rapporto con il motore immobile è tutto da parte di ciò che è mosso, così il rapporto tra il conoscente e l'intelletto agente è tutto da parte del conoscente, cioè dell'intelletto possibile.

La limitazione di ciò che è in atto per essenza da parte di una materia, in modo che si costituisca tra esso e la materia un rapporto di materia e di forma, è inconcepibile nel quadro della filosofia aristotelica. Per questo Aristotele non può non porre l'intelletto agente che come motore immobile, cioè come separato; ed è questa interpretazione del testo aristotelico quella scelta dalla tradizione filosofica sino al Medioevo cristiano (3).

Aristotele aveva elaborato i concetti di potenza e di atto in relazione al problema del divenire nel mondo sensibile: con essi aveva superato la spiegazione platonica del divenire mediante la compresenza di essere e di non essere. Ma questi concetti erano da lui intesi come relativi solamente al sensibile.

---

(3) Anche uno dei più recenti studiosi del *De Anima*, F. Nuyens (in *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948, pp. 299-300), giunge alle medesime conclusioni: « En résumé, l'affirmation d'Aristote se ramène à ceci: la différence,., qui se retrouve partout dans la nature entre un élément potentiel,., et un élément actualisant,., doit exister aussi dans l'âme. Mais il n'y a pas un seul mot pour affirmer que ces deux éléments seraient des propriétés ou des puissances de l'âme. L'explication de saint Thomas soutenant que, par les mots *en té psiké* " expresse dat intelligere, quod sint partes animae vel potentiae ", dépasse de beaucoup ce que l'on peut tirer des termes rappelés à l'instant ». Queste parole *en té psiké* sono del resto in definitiva l'unico argomento addotto da tutti coloro che ritengono che Aristotele abbia nettamente affermato l'immanenza dell'intelletto agente nell'anima: anche il saggio di Marcel de Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, 1934, ha come unico argomento l'interpretazione in questo senso di queste parole. Ma la stessa tradizione tomista non è unanime in questa esegesi. E' nota la posizione del Caietano. « Pour Cajétan, — scrive il padre M.-H. Laurent, nella prefazione alla edizione del commento del Caietano al *De Anima* fatta dal padre I. Coquelle, — il ne peut y avoir de doute, et en cela il se sépare de l'exégèse fournie par saint Thomas, se rapprochant ainsi d'Averroès sans toutefois en invoquer l'autorité, Aristote dans le III livre du *De Anima* a considéré l'intellect agent comme une substance séparée et non comme une puissance intrinséque de l'âme... » (Caietano, *De Anima*, ed. Coquelle, I, Romae, 1938, p. XXXII). « Nous pensons — scrive d'altro lato il padre Mandonnet —, qu'Averroès est généralement entré dans l'intelligence des doctrines du Philosophe, il a déduit des principes d'Aristote les conséquences qui y étaient contenues » *(Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII siècle*, Louvain, 1911, p. 155).

Tutto ciò che è immateriale è atto per essenza: questo è il limite della posizione aristotelica. Questo limite sarà superato prima da Avicenna, che distingue il necessario per la sua essenza dal necessario a causa di altro; e soprattutto poi da san Tommaso, con la distinzione tra *esse* e *quod est* applicata a tutto ciò che non è l'Essere per essenza, l'*ipsum esse subsistens.*

Sarà la necessità di fondare filosoficamente il concetto di un Dio unico, infinito, trascendente, a cui nessuna creatura è necessaria, a sollecitare tale sviluppo. E' in ragione della potenzialità dello spirito, e quindi dell'esistenza in esso del moto, sia pure in modo diverso dal moto e dal tempo sensibile, che è possibile comprendere a fondo l'immanenza dell'anima intellettuale nel corpo come sua forma, riconducendo razionalmente l'aristotelismo alla sua coerenza ed unità.

La noetica agostiniana

Augustinus autem, Platonem secutus, quantum fides catholica patiebatur...

Questa espressione torna più volte sulla penna di Tommaso d'Aquino: gli era chiaro che la filosofia che il grande maestro dell'occidente cristiano aveva scelto non era Aristotele, e che dunque egli aveva compiuto un'opzione culturale diversa dalla sua; gli era però egualmente chiaro che Agostino aveva operato, in nome della fede cristiana, una riforma del platonismo omogenea a quella compiuta da Aristotele in nome della ragione.

Basta proseguire la lettura del testo « *De spiritualibus creaturis* » X, ad 8, che abbiamo ora citato per vedere come Tommaso abbia chiaro che la *doctrina fidei* costringe Agostino a modificare il platonismo proprio in ciò che ha di filosoficamente essenziale: la dottrina della conoscenza degli universali separati:

> *Augustinus autem... non posuit species rerum per se subsistentes, sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina, de omnibus iudicamus; non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras (4).*

Agostino riprende la dottrina delle idee: ma la riprende per sottolineare che la creazione procede da un atto di intelligenza

(4) Cfr. ed. L. W. Keeler, Romae, 1938, p. 132.

e di volontà di Dio (e per negare quindi l'emanatismo neoplatonico) e per affermare con forza la somiglianza a Dio delle sue opere. Ecco come nel piccolo trattato « *De ideis* », pubblicato come 46ª delle 83 questioni, Agostino motiva la necessità razionale delle idee divine:

> « *Quis autem religiosus et vera religione imbutus,* quamvis nondum possit haec intueri, *negare tamen audeat, imo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est, quaecumque in suo genere proprio continentur, ut sint, Deo auctore, esse procreata, eoque auctore omnia quae vivunt vivere, atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum quo ea quae mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus* » (5).

Le idee divine vengono qui dedotte dal concetto di Dio creatore e non dimostrate a partire dalla conoscenza umana.

Le cose dunque non potevano essere conosciute nelle idee eterne, e i sensi non potevano ridursi a un semplice segno della memoria. Nelle « *Retractiones* » Agostino confessa esplicitamente una influenza platonica in tal senso contenuta nei « *Soliloquia* »:

> « *Item quodam loco dixi, quod "disciplinis liberalibus eruditi sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo, et quodam modo refodiunt" (6). Sed hoc quoque improbo. Credibilius est enim propterea vera respondere de quibusdam disciplinis etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt. Non quia ea noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est (7).*

Il sensibile non ha dunque più funzione strumentale di anamnesi, ma costituisce la materia su cui si esercita il giudizio dell'intelletto: « *Illud in animo humano praestantissimum est, non quo sentit sensibilia, sed quo iudicat de sensibilibus* » *(8).*

Contro Plotino, Agostino mantiene l'origine sensibile della nostra conoscenza. Per Plotino l'anima sente perché si coglie mentre crea l'oggetto sensibile; per sant'Agostino l'anima sente perché essa si coglie mentre produce un'immagine dell'essere sensibile (9).

---

(5) « *De diversis quaestionibus* », LXXXIII, XLVI, 2; cfr. *P. L.*, XL, col. 30.

(6) Cfr. *Soliloquia,* II, 20, 35 (in *P. L.*, XXXII, col. 902).

(7) « *Retractationes* », I, 4, 8; cfr. ed. P. Knoll, Vindobonae, 1902 (C.S.E.L., XXXVI), pp. 24-25.

(8) « *De vera religione* », XXIX, 53; cfr. ed. K. D. Daur. Turnholti, 1962 (Corpus Christianorum, XXXII), p. 221.

(9) Così Ch. Boyer, *L'idée de verité dans la philosophie de saint Augustin,* Paris. 1920, p. 171.

Naturalmente vi è una differenza tra il concetto agostiniano e quello aristotelico di sensazione. Per Aristotele la specie sensibile è un atto del corpo informato dall'anima; per Agostino è una azione dell'anima sollecitata da una passione corporale. In ambedue i casi, dell'azione di un unico soggetto. L'unità sostanziale dell'uomo è espressa con chiarezza in questa definizione agostiniana: « *Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore* » (10).

La conoscenza agostiniana dunque non prescinde dai sensi essa è un *iudicium de sensibilibus.*

La soluzione agostiniana del problema noetico non consiste nell'affermare che noi conosciamo gli universali fuori delle cose, ma che noi riceviamo nella mente ciò per cui conosciamo gli universali. Ciò per cui noi conosciamo universalmente è una partecipazione non delle cose ma della verità di Dio che ha creato le cose a sua immagine. Noi conosciamo nella mente l'essere, il vero, il bello, l'uno in quanto essi sono per partecipazione il fondamento dell'essere creato. Le ragioni eterne mediante le quali noi giudichiamo il sensibile sono anche il supremo fondamento delle cose in quanto tali. Ciò appare chiaramente nella teoria del numero, quale è svolta nel « *De libero arbitrio* »:

> « *Quoquo enim te verteris, vestigiis quibusdam quae operibus suis impressit, loquitur tibi et te in exteriora relabentem, ipsis exteriorum formis intro revocat, ut, quidquid te delectat in corpore et per corporeos inlicit sensus, videas esse numerosum et quaeras unde sit et in teipsum redeas atque intellegas te id quod adtingis sensibus corporis, probare aut improbare non posse, nisi apud te habeas quasdam pulchritudinis leges, ad quas referas quaeque pulchra sentis exterius. Intuere coelum et terram et mare et quaecumque in eis desuper fulget vel deorsum repunt vel natant.* Formas habent quia numeros habent; *adime illis haec, nihil erunt. A quo ergo sunt nisi a quo numerus quandoquidem in tantum illis est esse in quantum numerosa esse* » *(11).*

Le ragioni eterne, che la mente conosce, sono anche il fondamento delle cose: *adime illis haec, nihil erunt.*

Esiste sia nelle cose che nell'intelletto umano la distinzione tra i fondamenti universali dell'essere e del conoscere e le cose e le conoscenze considerate in quanto esse sono realtà e conoscenze particolari:

> « *Ut ergo veritas forma verorum est, ita similitudo forma similium. Quapropter quoniam vera in tantum vera sunt, in quantum*

(10) « *De Trinitate* », XV, 7, II; cfr. *L. P.*, XLII, p. col. 1065.

(11) « *De libero arbitrio* », II, 16, 41-42; cfr. ed. G. M. Green, Vindobonae, 1956 (C.S.E.L., LXXIV), pp. 77-78.

principalis unius similia sunt, ea forma est omnium quae sunt, quae summa similitudo principii et veritas est, quia sine ulla dissimilitudine est » (12).

In ogni realtà creata vi è una ragione universale che costituisce in essa la ragion di somiglianza con il primo principio, ed è per queste ragioni immanenti che vi è ordine nel mondo:

« Si ergo, quidquid mutabile aspexeris, vel sensu corporis vel animi consideratione capere non potes, nisi aliqua numerorum forma teneatur, qua detracta in nihil recidat, noli dubitare, ut ista mutabilia non intercipiantur, sed dimensis motibus et distincta varietate formarum quasi quosdam versus temporum peragant, esse aliquam formam aeternam et incommutabilem, quae neque contineatur et quasi diffundatur locis neque protendatur atque varietur temporibus, per quam cuncta ista formari valeant et pro suo genere implere atque agere locorum ac temporum numeros » (13).

Il « *De libero arbitrio* » è particolarmente importante perché qui sant'Agostino dimostra la radicale bontà dell'essere proprio con l'immanenza delle perfezioni (la sapienza) e dei numeri delle cose.

Per Agostino il numero è la stessa cosa della sapienza. Ambedue non dicono riferimento ad un particolare come tale; rappresentano dunque quell'ordine immanente nelle cose che è il vestigio del principio in esse. Sant'Agostino afferma l'identità del numero e della sapienza sulla base di un testo dell'« *Ecclesiastico* »: « *circuivi ego et cor meum, ut scirem, et considerarem sapientiam et numerum* » (" *Ecclesiastico*", VII, 26). Non bisogna però meravigliarsi che gli uomini stimino la sapienza più dei numeri. La ragione sta nel fatto che la sapienza è più rara del numero: « *sed quia dedit numeros omnibus rebus etiam infimis et in fine rerum locatis: et corpora enim omnia, quamvis in rebus extrema sint, habent numeros suos, sapere autem non dedit corporibus neque animis omnibus, sed tantum rationalibus...* ». Per questa ragione noi stimiamo meno i numeri. « *Sed cum coeperimus tamquam sursum versus recurrere, invenimus eos etiam nostras mentes trascendere atque incommutabiles in ipsa manere veritate* » (14).

Il numero è dunque ad un tempo immanente nella nostra mente e nella realtà: e noi lo cogliamo con la mente proprio in quanto è immanente nella realtà.

(12) « *De vera religione* », XXVI, 66; cfr. ed. Daur, cit. p. 231.
(13) « *De libero arbitrio* », II, 16, 44; cfr. ed. Green cit., pp. 79-80.
(14) « *De libero arbitrio* », II, 11, 31, p. 68.

Nel « *De musica* » Agostino distingue cinque specie di numeri: « *vocentur ergo primi judiciales, secundi progressores, tertii occursores, quarti recordabiles, quinti sonantes* » (15). I primi sono il paradigma di tutti gli altri: ma essi sono antecedenti ad ogni linguaggio, ad ogni parola, e quindi ad ogni forma di pensiero determinato. Agostino ha tanto sottolineato la trascendenza del numero e della sapienza per rispetto alla nozione, da escludere che essi siano concettualmente determinati come le idee platoniche. Se qualcosa ad essi si vuol trovare di simile è proprio il *lumen* dell'intelletto agente aristotelico.

Non è stata sottolineata a sufficienza, anche dalla corrente di pensiero più disposta a sottolineare l'omogeneità dell'agostinismo con il tomismo, che le *leges mentis* agostiniane non sono nozioni determinate, non sono essenze, ma sono la condizione del comprendere le essenze. Proprio chi aveva identificato, per motivi attinenti alla teodicea e non alla gnoseologia, le idee-modelli della realtà con Dio, non poteva in alcun modo intendere la *lex mentis*, le *pulchritudinis leges* che costituiscono la mente umana, come delle essenze, come delle nozioni determinate. E' questo che ha visto sino in fondo Tommaso: e per questo egli ha affermato che la *doctrina fidei* aveva condotto Agostino ad una riforma del platonismo omogenea a quella compiuta da Aristotele.

Appunto perché Agostino vedeva nella *lex mentis* una illuminazione divina, doveva intendere questa *lex* come una luce, non come un insieme di nozioni: una norma inesprimibile, che era la via al divino immanente nell'universo. Il padre Cayré ha dedicato un libro di grande interesse alla dimostrazione agostiniana dell'esistenza di Dio « *par la vie de l'esprit* » (16). Tale luce viene al di sopra dell'anima, cioè al di sopra delle nozioni, e consente di comprenderle: poiché ciò che in esse è comprensibile, è proprio ciò che la luce fa scorgere omogeneamente a se stessa: « *ipsa vero aequalitas et similitudo atque ipsa vera et prima unitas non oculis carneis neque ullo tali sensu, sed mente intellecta conspicitur... Nec iam illud ambigedum est incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse* » (17).

Non si poteva stabilire alcuna identificazione tra le idee eterne in Dio e questa luce dell'anima, senza appunto fare della

(15) « *De musica* », VI, 6, 16; cfr. *P. L.*, XXXII, col. 1172.

(16) Cfr. F. Cayré, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, Paris, 1951.

(17) « *De vera religione* », XXX, 55; XXXI, 57; cfr. ed. Daur cit., pp. 223, 224.

conoscenza umana una visione beatifica: l'unica soluzione possibile era quella di interpretare l'illuminazione divina come la capacità di ricevere in sé, propria della mente umana, quella stessa suprema legge di ordine che era immanente nella realtà. La imitazione di Dio, che era nelle perfezioni assolute e nei numeri impressi come ordine sulla creatura sensibile, si faceva intelligibile nella mente umana e consentiva ad essa di trovare nel sensibile la stessa legge che costituiva la sua mente.

Non si può cercare in Agostino né la dottrina delle forme né quella dell'intelletto agente. Agostino ha espresso le più alte verità filosofiche in un linguaggio ancora poetico, denso di immagini, ma non ancora fatto rigoroso strumento di filosofia. Sta però il fatto che l'affermazione di un ordine immanente nel sensibile, di una regola vivente che lo costituisce, corrisponde, in linguaggio filosofico, alla forma aristotelica, e che la *lex mentis*, la *lex pulchritudinis*, la *ipsa similitudo et vera et prima unitas*, non è una nozione determinata, una essenza, ma una luce: un qualcosa che viene da Dio e partecipa della sua universalità assoluta, che trascende ogni determinatezza. Ed è proprio perché la causa suprema degli universali è un'illuminazione divina che Agostino è costretto a respingere il realismo degli universali platonici.

La dottrina di san Tommaso sull'intelletto.

San Tommaso ha colto con grande sicurezza la convergenza della riforma agostiniana e della riforma aristotelica del platonismo.

Nel testo del « *De spiritualibus creaturis* » citato, dopo aver esposto sia la noetica agostiniana che quella aristotelica, san Tommaso conclude: « *non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participentur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia* » (18). Gli *intelligibilia participata* indicavano la luce di Dio che si rifletteva sull'intelletto in modo conforme alle ragioni eterne (« *Augustinus... posuit... rationes rerum in mente divina: et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus* ») (19). Per san Tommaso, è chiaro che Agostino distingue tra le *rationes aeternae*, che sono Dio, e la luce loro partecipata all'intelletto. Essa ha una confor-

(18) Art. 10 ad 8; cfr. ed. Keeler, cit., p. 133.
(19) Ibid., p. 132.

mità con le ragioni eterne, ma non è la stessa cosa: « *non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus* » (ibid.).

Ci troviamo dunque di fronte a una partecipazione, cioè ad una luce creata. Ed allora non vi è nulla di contraddittorio nell'ammettere che vi sia nell'anima una virtù attiva capace di ricevere e trasmettere all'anima questa luce creata, secondo una ragione di similitudine con la stessa: che cioè vi sia nell'anima qualcosa che possa essere simile alla luce intellettuale creata di Dio.

Per san Tommaso dunque non vi era una divergenza di principio tra Aristotele e sant'Agostino (20).

Per realizzarla, occorreva però compiere delle modifiche nella psicologia aristotelica. Tommaso toglie all'intelletto agente il carattere di agente assoluto e primario della conoscenza umana. E glielo toglie in nome della *doctrina fidei*. Così come in nome della *doctrina fidei* Agostino ha riformato il platonismo, san Tommaso riforma l'aristotelismo. « *Intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae... unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat* » (*Summa Th.* I, q. 79, a. 4 in C.).

Tommaso riforma dunque la psicologia aristotelica per introdurvi la tesi fondamentale della noetica agostiniana: l'illuminazione divina.

Ma con ciò è tolta anche l'aporia essenziale del « *De anima* »: come includere ciò che è per essenza atto in un'anima che è forma del corpo. Anche l'intelletto agente appartiene all'ordine potenziale. La causa suprema del conoscere non è l'intelletto agente, ma Dio.

Tommaso spezza dunque la dottrina aristotelica dell'intel-

(20) Etienne Gilson, nel noto articolo *Porquoi saint Thomas a critiquè saint Augustin*, in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, I (1926), p. 119, afferma che il testo citato del *De spiritualibus creaturis* « prouve indiscutablement que saint Thomas a claire conscience d'enseigner une doctrine qui s'inspire de principes philosophiques autres que ceux dont s'inspire saint Augustin ». Il testo suona per la verità al contrario. Gilson scrive anche, distinguendo, nonostante l'affermazione precedente, la posizione sua da quella di san Tommaso, « pour l'historien de la philosophie, une doctrine où l'homme reçoit de Dieu une lumière naturelle capable de produire des intellegibles diffère spécifiquement d'une doctrine où l'homme reçoit directement ces intelligibles de Dieu » (ibid.). Il testo tomista non è così: dice che poco importa che siano participati da Dio il lume intelligibile o gli intelligibili: e intende: gli intelligibili come lume. Lo ha detto poco prima: « per eas (rationes aeternas) *secundum intellectum illustratum a luce divina omnia judicamus* ». E non sono le idee divine ad essere oggetto della nostra conoscenza: « sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostra ». Quindi: in quanto l'intelletto è illustrato da una luce divina. C'è veramente poca differenza tra chi sostiene che è partecipato da Dio il lume intelligibile e chi invece sostiene siano partecipati gli intelligibili quale lume.

letto agente in due parti: in una teoria di un supremo intelletto, separato e per essenza atto, ed in un intelletto agente partecipato ed immanente.

Per questo l'argomentazione che dimostra l'intelletto agente è in qualche modo opposta a quella aristotelica. E lo è perché Tommaso cerca la dimostrazione dell'esistenza dell'intelletto agente, a partire dalla dottrina agostiniana della illuminazione divina.

Per dimostrare che l'intelletto agente sia *aliquid animae*, egli prima afferma che, proprio per raggiungere la chiara comprensione dell'immanenza di esso, si deve considerare:

> « *quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat* » (ibidem).

La conoscenza dell'anima non può essere che diversa da quella del superiore intelletto: « *habet enim imperfectam intelligentiam; tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quae intelligit de potentia procedit ad actum* » *(ibidem)*. La conoscenza umana non può che porsi nei confronti del *superior intellectus* che come una partecipazione: ciò è richiesto sia dalla imperfezione del suo conoscere che ne dimostra la non assolutezza ed originarietà sia, all'opposto, dalla necessità che la creatura abbia una perfezione a sé proporzionata:

> « *Oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana facit intelligibilia in actu: sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis, praeter universales causae agentes, sunt propriae virtutes inditae singulis rebus perfectis ab universalibus agentibus derivatae... nulla autem actio convenit alicui rei nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens* » (ibidem).

Con ciò non ha più senso, porsi il problema della separazione dell'intelletto agente dall'anima: esso è dimostrato come esistente con un argomento che ne fonda al tempo stesso l'immanenza. Gli argomenti con cui Aristotele fondava la necessità dell'intelletto separato sono ora applicati all'illuminazione divina: l'intelletto agente viene provato con la necessità dell'immanenza del principio operativo nel soggetto .

Era un argomento analogo a quello con cui Aristotele aveva sostituito le idee separate con le forme immanenti.

Con ciò Tommaso poteva riprendere la dottrina aristotelica dell'intelletto agente nel quadro della filosofia aristotelica: ma lo poteva solo in funzione di quelle verità che la filosofia

cristiana aveva attinto dalla rivelazione (pienezza d'essere del solo Dio, carattere contingente di ogni creatura, anche immateriale, piena consistenza reale delle cose create, causalità universale di Dio), che avevano condotto Agostino alla dottrina dell'illuminazione divina.

Se nei primi secoli il cristianesimo aveva ricercato nella filosofia piuttosto delle convergenze da sottolineare in funzione apologetica (e questo solo eccezionalmente perché in genere i pensatori dell'età patristica avevano respinto la testimonianza della filosofia, appunto perché la ritenevano una « teologia » erronea e parziale), ora, giunto con la scolastica alla ricerca di una sintesi integrale, ricercava una espressione filosofica della propria visione del mondo. Prendeva cioè coscienza della dimensione specifica della filosofia, nei confronti della religione, e soprattutto nei confronti della rivelazione.

Se dunque platonismo e neoplatonismo erano stati di uso più facile nel primo periodo, apologetico e non « filosofico », il ricorso ad Aristotele diveniva inevitabile quando si era sentita l'esigenza di un rigore scientifico nell'esposizione totale del cristianesimo.

La riforma del platonismo operata da Agostino aveva preparato il pensiero cristiano all'incontro con la riforma aristotelica di esso, quando i tempi erano maturati a questo. Magma di metafisica e di teologia naturale, in cui la sostanza delle cose veniva innalzata a sostanza del divino, il platonismo era stato l'occasione per Aristotele dell'enucleazione della metafisica, e per il cristianesimo il materiale per la fondazione della teologia naturale, cioè della filosofia del trascendente.

Le due riforme vennero intese da Tommaso come omogenee. La prima poteva correggere le insufficienze della seconda, e la seconda poteva arricchire la prima di una filosofia dell'essere sensibile, o meglio dell'essere universale in quanto immanente nel sensibile.

LA SINTESI ALBERTINA

L'intenzione che guidava sant'Alberto era diversa da quella che mosse san Tommaso. Mentre Tommaso era dominato da un'intenzione strettamente teologica, e ricercava quindi i concetti filosofici nel quadro di una esposizione teologica e al fine di essa, sant'Alberto era guidato dal desiderio di costruire un

sistema filosofico nuovo e vero, capace di includere e di trascendere le filosofie esistenti.

La diversità di questo atteggiamento si trova nella diversa struttura sia dei loro commenti ad Aristotele, sia nei loro scritti filosofici.

Tommaso espone strettamente il testo aristotelico: anche là dove il suo pensiero è più ricco del testo esposto, il metodo è sempre quello della stretta aderenza e fedeltà, nella ricerca di quel genuino senso aristotelico che egli riteneva fondamentalmente omogeneo al cristianesimo. Alberto invece svolge piuttosto una trattazione parallela a quella aristotelica, con lo scopo, dichiarato, di scrivere altrettanti libri che Aristotele, e sotto il medesimo titolo. Egli si sente sul medesimo piano dei filosofi greci ed arabi che cita, e intende fondare la superiorità della sua filosofia in termini esclusivamente filosofici. L'intenzione di un nuovo pensiero è costitutiva della fisionomia intellettuale e morale di sant'Alberto, manifestata nello sforzo « eroico » di esporre l'intero scibile, di offrire cioè una visione scientifica universale, organica e totale.

Inoltre Alberto tratta nuovamente i medesimi argomenti, che ha svolto nella forma dei commenti ad Aristotele, in opere proprie, come esposizioni di pensiero proprio, sulla medesima linea di pura filosofia dei commenti. Tommaso invece svolge monografie teologiche, riprende cioè, con il medesimo metodo, in opere particolari, argomenti che trovano la loro sede nella esposizione teologica generale. In san Tommaso la filosofia appare sempre e rigorosamente subalternata alla teologia e quindi nel suo stato di filosofia cristiana. Non così in Alberto, dove nella ricerca filosofica non esiste mai subalternazione teologica. La filosofia costruisce il proprio edificio, e la teologia il suo. Alberto non ha formulato la dottrina della filosofia *ancilla*, con cui si apre la *Summa*. E' anzi notevole che esso abbia cercato una definizione della teologia per rispetto della filosofia,

(21) « Theologia non specululatur res in quantum sunt absolute, sed prout ordinantur ad perfectionem beatitudinis et fruitionis, ad quas quaedam ordinantur ut beatificantes, quaedam autem ut adiuvantes et disponentes ad beatitudinem sicut utilia » *(In I Sententiarum*, Dist. I, art. 2; ed Borgnet, XXV, Parisiis, 1893, p. 16). In questo senso la teologia è una *scientia affectiva:* « Veritatis autem quae secundum pietatem est, sunt duo: unum scilicet secundum pietatem cultus Dei in se et in membris, ad quod pertinent omnia promoventia cultum illum. Alterum autem est finis intentionis, et hic est coniungi intellectu et affectu et substantia cum eo quod colitur prout est finis beatificans: et ideo perficit et intellectum et affectum. Talis autem finis in rebus creatis non invenitur: ista scientia proprie est affectiva, id est veritatis, quae non sequestratur a ratione boni, et idee Philosophi non tractaverunt huiusmodi scientiam: sed diviserunt unam ad

ponendo la prima sul terreno dell'affettività e della volontà e la seconda sul terreno della pura speculazione (21).

La soluzione tomista è all'opposto. La dottrina teologica « *se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit: scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque* » (22). La teologia tratta dunque i medesimi oggetti della filosofia con un lume e con un modo più alto: perciò la filosofia le è, proprio come tale, direttamente subordinata (23). Ci troviamo dunque di fronte a due diverse impostazioni dottrinali: l'una fondata sulla autonomia della filosofia, l'altra sulla sua subordinazione alla teologia.

La diversità delle due impostazioni appare con grande chiarezza proprio nella filosofia dell'anima. Proprio sul problema dell'anima e dell'intelletto Alberto ha cercato di esporre un proprio pensiero filosofico, che comprendesse rielaborandole le questioni poste dalla tradizione filosofica preesistente. E proprio su questo punto egli ha condotto la trattazione filosofica al vertice del proprio conoscibile, cioè ai problemi della beatitudine e dell'indiamento, i problemi, nell'accezione stessa di Alberto, più « teologici ».

---

verum quod est in rebus, aliam autem ad bonum quod est in ipsis » (ibid., a. 4, p. 18). Naturalmente ciò non toglie il primato della teologia, sia per il suo oggetto, sia per il suo modo.

« Ista scientia principalissime dicitur sapientia, et quod ipsa est de altissimis, et altissimo modo: quia de Deo per principia fidei: aliae autem scientiae quae a Philosophis sunt inventae, etsi sapientiae dicantur, quia sunt de altis, non tamen sunt altissimo modo, sed potius per principia quae sub ratione sunt. Sic dico etiam, quod ipsa vel sola libera est, vel aliis liberior: dicitur enim scientia libera, (ut dicitur Philosophus) ut homo liber, scilicet quia gratia sui et non propter alterum est. Et hoc est propter scitum quod quaeritur in illa, quod propter se desideratum est: hoc autem praecipue Deus est, quem omnes scire scientia beatificante desiderant: et ideo libera est, quia hoc scitum non quaeritur propter aliud, sed propter se » (ibid., art. 4, p. 19). In questo senso rimane un primato della teologia. Ma è un primato che non comporta una gerarchia nell'ordine intellettuale e una ancillarità della filosofia, sul piano razionale. La teologia è una conoscenza beatificante, ed il suo carattere beatificante è posto in relazione direttamente all'affetto, e all'essere stesso, non all'intelletto: « non quaeritur cognitio ad veritatem per intellectum tantum, sed per affectum et substantiam: et ideo non est intellectiva sed affectiva: quia intellectus ordinatur ad affectum ut ad finem » (ibid.). L'autonomia della filosofia si compone, razionalmente, con il primato della teologia, mediante il riconoscimento di una certa poziorità alla conoscenza affettiva e sperimentale per rispetto a quella intellettuale.

(22) *Summa Th.* I, q. I, a. 4 in c.

(23) Ibid., a. 5 in c. e ad. 2.

L'anima.

Nel « *De natura et origine animae* » Alberto ricorda la continuità della sua tesi fondamentale sull'anima: « *De hac enim constat ea quae in tertio De Anima et in libro De intellectu et intelligibili determinata sunt, quod ipsa non est actus alicuius corporis nec est forma corporis neque virtus operans in corpore* » (I, 5) (24).

Alberto si stacca così nettamente dal testo aristotelico e si pone nel solco di Avicenna:

> « *Et ideo dicit Avicenna in VI de naturalibus, quod hoc nomen, anima, non est nomen huius rei ex eius essentia, nec ex praedicamento in quo continetur: et cum anima diffinitur, sicut diffinita est ab Aristotele, non affirmatur esse eius, nisi secundum quod est principium emanandi a se affectiones, quae non sunt unius modi et sunt voluntariae: et sic affirmatur esse eius ex hoc quod habet aliquod accidens: quod tamen accidens valet ad certificandum eius essentiam et ad cognoscendum quid sit. Et dat Avicenna simile dicens: "Fortassis enim iam dicimus, quod id quod movetur, motorem habet: tamen non scimus propter id essentiam huius motoris quid sit". Et intendit Avicenna, quod sicut motor dupliciter diffinitur, scilicet penes proprietatem hanc quae est movens, vel penes suam essentiam: ita anima dupliciter potest diffiniri, scilicet secundum quod est anima, id est actus corporis et motor, et secundum quod est substantia quaedam contenta secundum seipsam in praedicamento substantiae* » (25).

L'esser anima non è dunque l'essenza dello spirito dell'uomo, ma solo una sua funzione, e quindi un suo accidente. Ne viene di conseguenza che l'unione del composto umano è un'unione accidentale, secondo un *ordo* comune e non secondo un *esse* comune. Alberto si è aperto una via facile per dimostrare la separabilità dell'anima dal corpo, e quindi la sua immortalità, ma una via difficile per fondare razionalmente l'unità dell'uomo.

Che cosa è l'anima per rispetto al corpo, in sant'Alberto? La risposta più aderente al pensiero costante dell'autore sembra quella di dire che è la sua « *perfectio* ».

Per questa ragione, dei due termini aristotelici per indicare l'anima *actus* e *forma*, Alberto preferisce il primo perché esso esprime meglio il termine *perfectio*, nel senso che questo indica di per sé qualcosa di distinto dal *perfectum*, che è tale soltanto per essa.

> « *Duplex est ratio quare (anima) melius dicitur actus vel perfectio quam forma. Quarum una est, quia forma proprie secun-*

(24) Cfr. ed. B. Geyer, Monasterii, 1955 (Alberti Magni, *Opera omnia*, XII), p. 12.

(25) « *Summa de creaturis* », II, 4, 1; cfr. ed. A. Borgnet, Parisiis, 1896 (Alberti Magni, *Opera omnia*, XXXV), p. 34.

dum naturalem philosophiam est illa quae habet esse in hac materia et non sine ea. Perfectio autem quaedam bene est sine perfecto secundum suam substantia, sicut nauta sine navi » (26).

Questo paragone, lasciato in forma di dubbio da Aristotele (*De anima*, 413a 10), è avanzato come tesi da Alberto, e come tesi aristotelica:

« *Ita igitur est intellectus Aristotelis et omnium Peripateticorum dicentium animam non esse sic perfectionem corporis, sicut forma est materiae, sed potius sicut nauta est perfectio navis gubernatae et motae ab ipso, cuius forma sumitur ab arte nautica, et non a navi, eo quod artifex formam operis non sumit ab instrumento, sed potius per instrumentum ponit eam in operatione* » (27).

Come fondare l'unità del soggetto umano, se l'anima è in sostanza estrinseca al corpo, al punto che non comunica direttamente in esso?

« *Licet intellectus secundum se sit separatus, tamen intellectus est potentia coniuncti, quoniam est potestas animae, quae secundum potentias quasdam coniugitur corpori: omne autem tale quod est coniuncti et non est eius secundum quod est coniunctum, licet non communicet corpori, tamen communicat communicanti corpori... scilicet phantasiae et imaginationi et sensui:... quia per naturales potestates communicat corpori* » (28).

Anima e corpo si trovano in rapporto di associazione, in quanto delle facoltà attive dell'anima congiungono il loro atto a quello del corpo. Ci si trova di fronte ad una unità di ordine, non ad una unità di *esse*. La psicologia albertina è qui all'opposto di quella tomista.

L'unità del vivente, come del sentiente e dell'intelligente, è fondata da sant'Alberto Magno come un *ordo in formis*. Attraverso questa via, egli cerca di dimostrare l'unità dell'uomo.

« *Amplius oportet scire, quod ordo est in formis, et quaecumque earum est prior, ut natura subiecta se habet ad sequentem, et sequens ut determinans et in numerum pones se habet ad priorem, sicut patet, si consideremus has formas quae dicuntur esse, vivere, sentire et intelligere et moveri secundum locum. Prior enim erit secundum naturam, quaecumque supposita non necessario ponit aliam ante se priorem, et hoc est nisi esse. Si autem vita ponatur, necessario ponetur esse ante vitam, et esse erit sicut natura essentialis vitae, quae per vitae formam ponitur in numerum, eo quod differentia est causa numeri, et iam numeratur esse vivum ed differt ab eo quod est non-vivum. Et similiter habet se tertia ad secundam et quarta ad tertiam; semper enim sequens*

(26) Ibid., p. 35.

(27) « *De natura et origine animae* », II, 6; cfr. ed. Geyer, cit., p. 27.

(28) « *De anima* », III, 1, 13; cfr.ed Borgnet, V, Parisiis, 1890, p. 350.

distinguit praecedentem et ponit eam in numerum. Quidquid autem in aliquo est sicut distinctum et in numerum positum in ipso, est in ipso sicut potentia naturalis et essentialis, et non sicut actus et complementum, et quidquid est in aliquo sicut terminus formae et in numerum naturae ponens ipsum, est in eo sicut constituens et complens et terminum tribuens essentialem. Et hoc manifestum est in omnibus diffinitionibus essentialibus. In omnibus enim illis per modos dictos diffinientia se habent ad invicem, priora ad sequentia et sequentia ad priora, et in omnibus talibus prius est in posteriori sicut potentia essentialis et naturalis, in quo per incohationem est in posteriori sicut potentia essentialis et naturalis, in quo per incohationem est sequens; et ideo sequens additum praecedenti est in ipso sicut actus in potentia et finis sive terminus naturalis in eo quod incohatum et indeterminatum habet esse. Propter quod huiusmodi additio sequentis ad praecedens facit unum et non multa » (29).

Logicamente, sul piano dell'*ens rationis*, la differenza specifica dà veramente determinazione ed unità al genere. Il genere è infatti indeterminato assolutamente a questa o quella differenza specifica.

Le cose sono ben diverse nell'ordine reale, dove il puramente indeterminato non esiste. La forma e la materia costituiscono un solo essere, uno e determinato. Per questo una pluralità di forme non può costituire che un'unità d'ordine, un'unità sul piano dell'*accidens relationis* e non dell'*actus essendi*.

Quando Alberto scrive: « *intellectus communicat non corpori, sed potestati quae communicat corpori, scilicet phantasiae et imaginationi et sensui et ideo secundum veritatem anima est una numero* » (30), esprime l'unità dell'uomo come la correlazione di due enti tra di loro mediante un terzo: una classica unità di relazione. Del resto per Alberto l'unica forma incorporea è, nel vivente, l'anima vegetativa: « *facile patet cuilibet qui subtiliter intuetur naturam animae sensibilis, eam nec esse formam corporalem sive corpoream... sed multam cum movente intellectu habere propinquitatem et affinitatem, licet cum ipsa in forma non conveniat* » (31). La stessa anima sensitiva è dunque concepita più come un agente, un motore, che come una forma corporea.

L'uomo appariva dunque come un pluralità di forme subordinate all'ultima di esse, la forma dell'anima razionale: e l'unità risulta costituita in ragione della non autonomia delle forme inferiori e della loro subordinazione a quella superiore. Nell'animale l'anima animale è soltanto se stessa: nell'uomo essa è ordinata all'anima razionale. Un rapporto di subordinazione

(29) « *De natura et origine animae* »,*I*, 4; cfr. ed Geyer, cit., p. 10.

(30) « *De anima* », III, 1, 12; cfr. ed. Borgnet, cit., p. 350.

(31) « *De natura et origine animae* », I, 4; cfr. ed. Geyer, cit., p. 12.

non un rapporto di unità vera e propria, perché la unità vera e propria è quella che è la medesima cosa dell'essere.

Alberto tornava alla concezione platonica dell'anima. Anch'egli sentiva la difficoltà di includere l'intelletto agente in una anima forma del corpo. Deciso a includere l'intelletto agente nell'anima, riteneva però che ciò significava escludere che esso fosse in senso aristotelico forma del corpo, ma che invece andasse inteso come perfezione estrinseca e trascendente di esso.

Ma non era estremamente simile al platonismo un mondo in cui le perfezioni degli esseri sono trascendenti per rispetto ad essi?

Ancora una volta compare la diversità profonda di Alberto da Tommaso. Il tomismo non era certo prefigurato nell'albertinismo come una delle sue tante possibili linee di sviluppo, come scrive il Gilson (32), ma nasceva in frutto di una intenzione filosofica diversa.

Partendo dal testo aristotelico, Alberto ne risolveva le difficoltà nel senso di un ritorno al platonismo.

E del resto, così come sul problema psicologico egli era costretto a ritrovare Platone, così, e in forza dei medesimi principi, era costretto a ritrovarlo anche sul problema noetico.

L'intelletto.

La distinzione tra *perfectum e perfectio* è applicata da sant'Alberto anche all'interno dell'anima razionale, cioè al rapporto tra intelletto ed anima.

> « *Compositio nulla est in anima per rationem formae et materiae. Propter quod non dicit Aristoteles animam esse hoc aliquid, sed formam absolute eam dicit esse. Sed melius dicitur esse intellectualis natura* composita ex eo quod est de natura sua intellectuale et ex eo quod est perfectio intellectus. *Ex intellectu enim possibili... est natura intellectualis id quod est, sed ex agente est perfectio ipsius secundum esse intellectuale in actu. Sicut enim perspicuum in tenebra, quae visibilia non facit in actu, non est nisi perspicuum in potentia, et per lumen, cuius actu veniunt ad ipsum colores, efficitur perspicuum secundum effectum: talis igitur est animae compositio* » *(33).*

E' difficile comprendere bene ciò che Alberto intende con

(32) Cfr. Etienne Gilson, *La Philosophie au Moyen Age,* Paris, 1962, p. 516.
(33) « *De natura et origine animae* », I, 8; cfr. ed. Geyer, cit., p. 17.

questa distinzione tra la natura dell'anima e la sua perfezione, distinzione reale che introduce una composizione reale, se non si tiene conto di una fondamentale tesi di Alberto, tesi comune al pensiero medievale, ma che solo in lui diventa principio di esplicazione filosofica: la tesi dell'uomo come microcosmo.

Questa tesi è per lui un argomento per dimostrare *a contrario* l'immanenza dell'intelletto agente nell'anima: « *aliter... homo non perfecte esset minor mundus, nec esset imago formae mundi: quae tamen inconvenientissima scit esse omnis qui recte philosophatur* » (34). Nel mondo ci sono tre realtà: Dio, le intelligenze, il sensibile. Così nell'uomo vi è una triplice operazione: divina, intellettuale e sensibile.

> « *Ex his autem quae dicta sunt, clarum est, qualiter haec anima sola perfecta est et nobilis, eo quod habet tres operationes, divinam videlicet et intellectualem et animalem. Divinam quidem in forma faciendo tam intellegibiles, de quibus diximus, quam naturales, quibus ipsa informat omnes vires sensus et vegetationis, ut ad speciem intellectualem agant, sicut superius dictum est. Intellectualem autem habet in intelligendo et in intellectu reflectendo, se super seipsam. Animalem autem habet in animando, eo quod ipsa est forma hominis* » *(35).*

Questa dottrina dell'uomo microcosmo usata come chiave di soluzione per il problema dell'immanenza dell'intelletto agente nell'anima è propria a sant'Alberto. Mediante essa egli include l'*intelligencia agens* di Avicenna nell'anima umana. Questa inclusione ha tuttavia il prezzo che già abbiamo notato e che non è invece proprio ad Avicenna: cioè la difficoltà di sant'Alberto a fondare filosoficamente sia l'unità dell'uomo che l'unità dell'anima.

Nel sistema di Avicenna la perfezione trascende logicamente il perfettibile perché è la perfezione di un diverso essere: ma qui la distinzione tra *perfectum* e *perfectio* è posta all'interno di un soggetto che si pone come uno. L'anima è la *perfectio* del corpo come l'intelletto agente è quella dell'anima: e ciò genera una composizione reale. Il voler includere l'*intelligencia agens* avicenniana conduceva sant'Alberto in una grossa difficoltà speculativa.

La difficoltà aumenta se si pensa che il *maior mundus* di Alberto comprende anche il divino: l'intelletto agente nell'anima impersona dunque il divino nel microcosmo umano, così che

---

(34) « *De intellectu et intelligibili* », II, 1, 3; cfr. ed. Borgnet, IX, Parisiis, 1891, p. 507.

(35) *De natura et origine animae* », I, 8; cfr. ed. Geyer, cit., p. 17.

Alberto chiama l'operazione dell'intelletto agente nell'anima, divina. La difficoltà si fa ancora più grande. Tutte le volte che sant'Alberto modifica il sistema di Avicenna in funzione della *doctrina fidei*, pur senza dirlo, egli si trova di fronte a difficoltà maggiori, sia sul piano filosofico che su quello teologico.

Il problema della conoscenza.

Sant'Alberto ha, come tutto il pensiero cristiano, negato l'intelletto agente separato di Avicenna: Dio è la causa suprema diretta ed immediata del conoscere umano. Non basta tuttavia compiere questa operazione per risolvere di colpo l'avicennismo nella filosofia cristiana. Nel sistema avicenniano, le intelligenze separate non sono soltanto causa del conoscere dell'intelletto umano: ne sono anche il vero oggetto, il proprio intelligibile, sia pure mediante un processo.

Nell'avicennismo si ha di nuovo l'identificazione di *lumen* e di oggetto della conoscenza che Agostino aveva spezzata.

Ora sant'Alberto accetta in toto questa tesi avicenniana. L'intelletto agente diventa soprattutto un comunicatore di intelligibili immanenti in esso. Attraverso i vari *intellectus* che l'intelletto possibile riceve ed in cui si trasforma, esso entra in comunicazione con le intelligenze separate, sino alla suprema; e siccome esse sono a un tempo intelletti o intelligibili, sono anzi la coincidenza di intelletto e di intelligibile, ricevendo il loro lume l'intelletto si trasforma in essi, diviene il loro intelligibile e quindi una sola luce con essi.

Questo è il sistema che ci viene esposto nel « *De intellectu et intelligibili* » da sant'Alberto. Esso si fonda sulla sostanziale identificazione di intelletto e di intelligibile, cioè di *lumen in quo cognoscitur* e di *id quod cognoscitur*.

Abbiamo dunque una divinizzazione per natura.

Alberto ha coscienza del problema che pone sul piano teologico la seconda parte del « *De intellectu et intelligibili* ». Egli distingue infatti due perfezioni, quella della *felicitas animae* e quella della *perfectio intellectus:*

> « *Non est autem nostra intentio agere de felicitate, quae est ultima perfectio intellectus animae, sed potius de gradibus perfectionis intellectus, et ostendere qualiter seipsum intellectus invenit, et intelligentiam primam, si recta via procedat in accipiendo perfectiones ipsius* » (36).

(36) « *De intellectu et intelligibili* », II, 1, 1; cfr. ed. Borgnet, cit., p. 503.

Sant'Alberto sembra distinguere la *felicitas* dalla *perfectio.* Qui ritroviamo quella distinzione della conoscenza intellettuale da quella *per affectum et substantiam* che Alberto pone come chiave della distinzione della filosofia dalla teologia.

Avicenna distingue, sulla scorta di Al Kindi e di Al Farabi, l'intelletto in modo diverso da Aristotele. L'intelletto avicenniano riceve la sua perfezione in quanto si congiunge all'intelletto separato, ricevendone in misura crescente gli intelligibili. L'intelletto passa da *materialis seu in potentia absoluta* a *intellectus in potentia facili seu intellectus in effectu,* quando considera i primi principi di per sé noti. Quando conosce altre verità e può considerarle quando lo vuole, è *intellectus in habitu.* Quando infine ha esaurito in sé la conoscenza della natura sensibile, esso è pienamente congiunto alla *intelligencia agens:*

> *« Quoniam cum conjunctus fuerit intellectus qui est in potentia cum illo intellectu qui est in actu modo conjunctionis, imprimetur in eo aliqua specie formarum quae erit acquisita ab extrinsecus. Hii sunt ordines virtutum quae vocantur intellectus contemplativi et in intellectu adepto finitur genus sensibile et humana species ejus, et illinc virtus humana confirmatur primis principiis ejus quod est » (37).*

L'intelletto possibile può dunque raggiungere il livello di conoscenza, cioè l'intelligibile in atto che è la decima intelligenza separata, l'intelletto agente universale. Esso allora diventa specchio perfetto delle forme intelligibili.

Allora l'intelletto è intelletto santo e partecipa alla vita delle intelligenze separate. Esso entra in contatto con le intelligenze superiori e, al vertice di esso, con il primo causato, il primo nella serie degli intelletti, l'intelletto del tutto. E' questo supremo intelletto che diventa la sorgente della illuminazione dell'intelletto umano.

Si tratta di una ascesa dell'intelletto fondata sulla sua sostanziale omogeneità di natura con le intelligenze separate. In senso proprio, in Avicenna non vi è trascendenza: l'emanazione è la rivelazione propria ed adeguata del primo principio, ed esso si manifesta compiutamente in essa. Il principio è il supremo intelligibile del primo intelletto, è parte anch'esso quindi della grande catena intellettuale.

Non vi è posto dunque, in Avicenna, per una dottrina mi-

(37) Avicenna: *« VI Naturalium »*, I, c. 5; cit. da E. Gilson, *« Les sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant »*, in *« Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age »*, IV (1929), p. 60, n.

stica in senso proprio, come ha giustamente notato il Gardet (38).

La conoscenza degli universali è dunque per Avicenna non tanto una adeguazione tra la mente umana e le forme immanenti nel sensibile, quanto una adeguazione tra la mente umana e l'intelletto agente universale. E l'intelletto agente universale, in quanto intelligenza separata, non ha bisogno delle cose sensibili per attualizzare in sé gli universali: li comprende in se stesso.

Si può comprendere come in realtà la rigorosa costruzione di un sistema conoscitivo fondato su un intelletto agente unico e separato contraddicesse alle ragioni che avevano indotto Aristotele a postulare l'intelletto agente come soluzione del problema degli universali. Se l'intelletto agente possedeva in sé gli universali, perché doveva astrarli dalla realtà sensibile, in quanto forme immanenti? L'intelletto agente universale separato non era che un altro nome dato all'iperuranio platonico.

Anch'esso era infatti un *locus formarum,* un luogo degli intelligibili separati.

Il rapporto dell'intelletto agente con la conoscenza umana della realtà sensibile si risolveva piuttosto in un parallelismo che in rapporto intrinseco è diretto.

Alberto segue di fatto Avicenna su questo punto, anche se egli non ammette una intelligenza universale separata: ciò prova ancora una volta come l'influenza dell'avicennismo fosse forte su Alberto e come solo la *doctrina fidei* e non la coerenza di un sistema intellettuale lo conducesse alla dottrina dell'intelletto agente immanente.

> « *Sic opertet imaginari, quod virtus intelligentiae supponitur his quae movet, et ambit ea, ed influit eis formas quae sunt hoc quod ipsa est et non acquisitae in ea, et continet omnia in lumine suo: quoniam sine medio coniungitur omnibus his in quae agit; et hoc lumen iungitur animae et iungitur formis in anima existentibus, et sub actu huius luminis formae movent animam, sicut sub actu lucis exterioris colores movent visum. Ab intelligentia autem prima descendunt huiusmodi formae, et quo magis ab ipsa, eo magis efficiuntur materiales et ignobiles, ita quod ultima in descensu est forma elementaris, et infima elementi quod est terra, quod esse dicitur faex elementorum; et est descensus per modum compositionis formae cum rebus in quibus sunt formae, et est quasi moveantur formae ab intelligentia ad materias in quibus sunt non in toto* ammittentes lumen intelligentiae quamdiu formae sunt. *Et hoc est percontrarium in anima: quoniam anima, cum sit forma quaedam iuncta materiae, non potest accipere formas nisi incipiendo a materia quae proxima est ei. Non igitur*

(38) Cfr. L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne,* Paris, 1951, p. 187 sgg.

accipit nisi per resolutionem a materia, et continue procedit resolvendo donec veniat in causam primam: et ibi est ultimum perfectionis ipsius et finis intellectus » *(39).*

Le forme sono qui veramente idee preesistenti che si « incarnano »: la mente umana le libera ricevendole in sé sotto la luce dell'intelletto agente. Nell'anima umana esse sono di nuovo realtà intelligibili secondo la loro prima natura.

L'intelletto agente immanente di Alberto libera dunque, come l'intelletto agente universale di Avicenna, tutte le forme sensibili e ricostituisce nella mente umana un universo intelligibile.

Il « *De intellectu et intelligibili* » è l'applicazione dello schema avicenniano del *reditus* nel quadro della filosofia albertina dell'intelletto. L'intelletto possibile riceve in sé gradualmente i lumi dell'intelletto agente, sino a congiungersi con l'intelletto ed intellegibile supremo che è Dio.

Il primo grado di ascesa dell'intelletto umano è l'*intellectus formalis*. L'*intellectus formalis* è la prima partecipazione che l'intelletto possibile riceve dall'intelletto agente. Lo stesso modo con cui Alberto lo illustra mostra la sua differenza per rispetto alla dottrina aristotelica dell'astrazione. Dal punto di vista aristotelico (e tomista) l'*intellectus formalis* è l'universale astratto dalla realtà sensibile: la *quidditas rei sensibilis*. Per Alberto invece:

« *Ipse* (sc. *formalis intellectus) est forma omnis intellectus secundum esse quod habet intelligibile. Hic autem formatis intellectus, non est ille quem quidam* formam rei intellectivam arbitrantur: *quia, sicut ostensum est, ille non est formalis ad intellectum possibilem... Actus intellectus agentis est forma* et intellectus possibilis et eius quod intelligitur: *haec enim duo quantum ad esse intellectuale unius sunt naturae et potentiae...: et ideo una forma agentis utrumque perficit: lumen ergo agentis est, quod formam rei quae intelligitur, ducit de potentia in actum, et quod possibile ducit in actum... de omnibus intelligibilibus non intelligitur nisi flumen intellectus agentis, licet in aliquo intelligatur incorporatum in materia sensibili, et in aliquo intelligatur incorporatum in quantitate imaginabili, et in aliquo intelligatur clarum in esse simplici intellectuali... patet quod intellectus in homine tribus in genere perficitur, agente videlicet, et forma agentis in possibili intellectu... et formalis intellectus* » *(40).*

Alberto vede dunque come unico « oggetto » dell'intellezione il *lumen intellectus agentis*. Questo *lumen* esiste in varie condizioni, di cui la prima è la realtà estrena stessa: *incorporatum in*

(39) « *De intellectu et intelligibili* », II, un., 2, cfr. ed. Borgnet, cit., p. 505.
(40) Ibid., pp. 510-511.

materia sensibili. Questa affermazione è certamente dovuta al ricordo dell'*intelligencia agens* avicenniana che è anche creatrice. E' tuttavia importante notare che l'*universale in mente* si ha quando l'intelletto agente imprime nell'intelletto possibile il suo *lumen,* in quanto *clarum in esse simplici intellectuali,* ciò in quanto immanente nell'intelletto agente stesso. Siamo giunti di nuovo al platonismo: l'*intellectus formalis* è l'impressione nell'intelletto possibile di un universale separato che esiste come tale, in quanto immanente nell'intelletto agente. Del resto, Alberto esplicitamente attribuisce ai *subtiliores Peripateticorum,* cioè certamente ad Avicenna, l'opinione per cui noi conosciamo gli universali in quanto essi sono nelle loro cause supreme, cioè in Dio, piuttosto che in quanto essi sono immanenti nel sensibile come forme:

> « *Et ideo subtiliores Peripateticorum distinxerunt inter formas mundi et formas materiae, formas mundi vocantes universaliter relatas ad universum, formas autem materiae dicentes eas quae sunt dantes esse materiae. Formae igitur mundi sunt ab intelligentia ex hoc quod ipsa est intelligentia, et quando fiunt in anima, fiunt magis in anima ex parte illa qua fluunt a forma mundi, quam ex parte illa qua per esse sunt in materia* » *(41).*

Il grado successivo all'intelletto formale è l'*intellectus in effectu.*

Esso è l'intelletto che conosce gradualmente i puri intelligibili: la verità della fisica, della matematica e della filosofia.

L'ordine della conoscenza degli intelligibili *in effectu* va dalla fisica alla matematica alla filosofia. Ci si trova di fronte a diversi gradi di separazione della materia, a diverse effettualità di intellegibili: vi è dunque un processo dell'intelletto possibile nella sua ascesa verso il puro intelligibile, che si manifesta nei diversi gradi di indipendenza dal sensibile, di assenza di riferimento ad esso, che sono presenti nelle diverse scienze. Più si conoscono verità puramente intelligibili, più si diventa simili ad esse ed all'intelletto agente:

> « *In omnibus tamen istis intelligibilibus, cum ille* (sc. *intellectus possibilis*) *fuerit in effectu quodlibet illorum, invenit seipsum et agentem per modum quem supra diximus. Licet autem ex obligatione corporis sit physicis et mathematicis propinquior, tamen divinis est per naturam similior: et ideo plus sui in his intelligibilibus invenit quae divina sunt, quam in eis quae mathemathica sunt et physica* » *(42).*

(41) Ibid., p. 506.
(42) Ibid., p. 513.

Solo chi possiede la filosofia ha raggiunto veramente il grado dell'*intellectus in effectu:*

> « *Ex hoc sequitur quod nihil penitus scit qui philosophiae non studet: nec enim scit se, nec aliquid aliud a se... Quamdiu intellectus in potentia est et nullo modo in effectu, impossibile est scire aliud a se, vel seipsum, vel etiam scire se nescire: si vere et secundum propriam rationem scire secundum intellectum accipiatur* » *(43).*

Il « conoscere se stesso » è dunque semplicemente conoscere l'intelligibile universale, non il soggetto come unità di spirito e di corpo. Avendo concepito la conoscenza come assimilazione all'intelletto agente, Alberto non può non intendere la conoscenza del soggetto concreto, legato al particolare e al materiale, che come una conoscenza inferiore, che non è vero sapere.

All'*intellectus in effectu* segue l'*intellectus adeptus:*

> « *Adeptus igitur intellectus est, quando per studium aliquis verum et proprium suum adipiscitur intellectum, quasi totius laboris utilitatem et fructum... Diximus autem in Physicis, quod intellectus possibilis unus et indivisus secundum potentiam existens, potentia est omnia intelligibilia: non ergo accipitur nisi per hoc quod efficiuntur ipsa intelligibilia in effectu, et totus adeptus ed acceptus, quando in effectu positus est omnium intelligibilium quae ipse est in potentia: et sic adipiscitur homo suum proprium intellectum* » *(44).*

Gli intelligibili contenuti *ab initio* nell'intelletto agente sono ora tutti in atto nell'intelletto possibile: così questo ha conseguito in sé il proprio lume. L'intelletto illuminante (agente) e l'intelletto illuminato (possibile) sono ora speculari, essendo ambedue i medesimi intelligibili in atto.

Avendo raggiunto la misura assoluta di se stesso, il vertice del microcosmo umano, l'intelletto albertino, come quello di Avicenna, si unisce al lume delle intelligenze separate (gli angeli, per il cristiano Alberto) e a Dio. Si raggiunge così il grado dell'*intellectus assimilativus:*

> « *Est autem intellectus assimilativus, in quo homo quantum possibile sive fas est, proportionaliter surgit ad intellectum divinum, qui est lumen et causa omnium. Fit autem hoc cum per omnia in effectu factus intellectus perfecte adeptus est seipsum et lumen agentis, et ex omnium luminibus et notitia sui extendit se in luminubus intelligentiarum ascendens gradatim ad intellectum simplicem divinum: devenit ergo ex lumine sui agentis in lumen intelligentiae, et ex illo extendit se ad intellectum Dei* » *(45).*

(43) Ibidem.

(44) Ibid., pp. 514-515.

(45) Ibid., p. 516.

Abbiamo una perfetta reduplicazione di Avicenna. Il fatto di aver sostituito l'intelletto agente separato di Avicenna con un intelletto agente immanente, e l'intelletto del tutto con Dio, non ha condotto Alberto a modificare il processo di *reditus:*

> « *Anima igitur humana concipiendo lumen cui applicatur intellectus agens in ipsa illustratus, applicatur lumen intelligentiarum, et amplius clarescit in illo: et sicut dicit Alfarabius, in ipso efficitur sicut stellae coeli, et intellectus huic lumini beate et pure permixtus, peritissimus efficitur astrorum, et prognosticatiorum quae sunt in astris. Et ideo dicit Ptolemaeus, quod "scientia astrorum facit hominem pulchirtudinem coelestem amare". In illo autem lumine confortatus consurgit intellectus in lumen divinum, quod nomen non habet et inenarrabile est: quia proprio nomine non innotescit: sed ut recipitur, innotescit: et primum in quo recipitur, est intelligentia quae est primum causatum: et cum enarratur, nomine illius enarratur et non nomine proprio, sed nomine sui causati. Et ideo dixit Hermes: "Deum deorum non proprie percipi nomine proprio, sed vix mente attingitur ab his qui a corpore per longum studium separantur": iungitur igitur illi ultimo et lumini suo, et mixtus illi lumini aliquid participat divinitatis. Propter quod dicit Avicenna, quod aliquando illi lumini vere permixtus intellectus futura praeordinat et praedicit, et quasi Deus quidem esse perhibetur. Iste igitur est intellectus assimilativus* » *(46).*

All'*intellectus assimilativus* segue l'ultima perfezione di esso, l'*intellectus divinus.* Alberto parla dunque di un assurgere dell'intelletto al lume divino sino all'unione con esso: si ha in Alberto una divinizzazione dell'intelletto in quanto Dio è il supremo intelletto. E' per questa omogeneità di natura che di grado in grado l'intelletto umano giunge a conoscere il lume divino. Alberto ha dunque seguito sino in fondo l'intellettualismo avicenniano: ha accettato l'ascesi dell'intelletto in quanto intelletto sino al supremo intelletto.

Questa dottrina non appare nelle trattazioni teologiche. Tuttavia la dottrina della conoscenza rimane nella sua struttura di base identica anche nella « *Summa de creaturis* ». L'*intellectus speculativus,* di cui parla la « *Summa* », è l'identità della forma intelligibile e dell'intelletto possibile ed è causata dall'intelletto agente. Ancora il *lumen agentis* è l'unica causa della conoscenza dell'universale, o, più esattamente, è il vero oggetto, e non solo il *lumen,* dell'intelletto possibile.

La distinzione tra anima e perfezione di essa e la concezione dell'ascesa dell'intelletto sino al divino ritorna immutata nel « *De natura et origine animae* », successivo al « *De intellectu et intelligibili* »: e stavolta il concetto di una unione naturale di

(46) Ibid., p. 517.

carattere intellettuale al divino ritorna in un problema teologicamente ancor più significativo: la felicità dell'anima dopo la morte. Qui non si distingue, anzi, tra *felicitas animae* e *perfectus intellectus*: si parla semplicemente di *contemplativa felicitas*:

> « *Sic igitur proficit in contemplativam felicitatem verus et purus animus sequens et colligens id quod est puri intellectus in omnibus rebus, et exaltans se in illo usque ad supremum intellectorum. Propter quod prae omnibus beati philosophi studentes primo in physicis venerunt postea ad mathematica, et ultimo se ad studium divinorum vertentes in eis vitam finiverunt. Et hanc felicitatem prae omnibus aliis Solon Atheniensis commendavit dicens animam post mortem in his felicitari... Hic igitur est status animae rationalis post mortem in his felicitari... Hic igitur est status animae rationalis post mortem felicissimus in luminibus istis secundum naturam* » (47).

Qui dunque la *contemplativa felicitas* si ha nel *purus intellectus:* e la felicità dell'anima dopo la morte è il termine ultimo di questa ascesa intellettuale. Alberto aggiunge soltanto un *secundum naturam* per distinguere questa felicità da quella di grazia. Tuttavia la distinzione tra conoscenza e beatitudine, perfezione dell'intelletto e felicità dell'anima, come distinzione oggettiva tra ciò che è naturale e ciò che è gratuito, è qui abbandonata.

Alberto non ha mai cercato di sistemare in modo diretto ed esplicito la questione dei rapporti fra natura e grazia. Ha esaltato nelle opere teologiche la grazia e ha ammesso che la perfezione che ne derivava era di un tutt'altro ordine di quella naturale. Nel commento a Pietro Lombardo, egli ha scritto:

> « *Dignitas gratiae et dignitas mentis aequivocae sunt, et incomparabiles: quia una est secundum proportionem capacitatis Dei per cognitionem et affectionem, alia autem est secundum perfectionem ad actum boni meritorii: et ideo anima in hac via minus digna est* » (48).

Nel suo linguaggio filosofico egli però non solo non ha mai parlato della grazia, ma ha parlato della natura in modo che nulla poteva far pensare che essa abbisognasse della grazia per raggiungere la sua perfezione.

Una teologia della grazia poteva inserirsi in una filosofia

---

(47) « *De natura et origine animae* », II, 13; cfr. ed. Geyer, cit., pag. 39.

(48) « *In II Sententiarum* », Dist. XXVI, art. 1; ed. Borgnet, XXVII, arisiis, p. 445.

della natura che rimanesse sul terreno proprio della ragione, cioè l'universale immanente nel sensibile. Ma una filosofia che riteneva come suo oggetto proprio intelligibile puro non poteva non cercare di assorbire in sé la teologia.

CONCLUSIONE

Tommaso era certo che fosse la *doctrina fidei* a comandare l'opzione tra Platone ed Aristotele: e per questo il platonismo rimase, specie in tutte le sue forme derivate, ellenistiche ed arabe, il grande avversario di Tommaso. Il platonismo, in tutte le sue forme, comportava un periodo di razionalismo: così come lo comportava ogni tentativo di ridurre Aristotele a Platone, mediante la dottrina dell'intelletto universale separato, agente o possibile che esso fosse.

La scelta di Alberto è una prova *a contrario* della scelta di Tommaso. Accettando la dottrina aristotelica dell'anima forma del corpo, Tommaso poteva risolvere nel quadro della dottrina agostiniana dell'illuminazione il problema dell'immanenza dell'intelletto agente nell'anima, e affidare alla grazia il problema della beatitudine, cioè del fine dell'uomo. Rifiutando il concetto dell'anima forma del corpo, sant'Alberto si trovava dinnanzi uno spirito puro. E questo complicava la soluzione dei problemi filosofici, sino al punto di portare la filosofia albertina a rimanere tributaria dell'emanatismo avicenniano.

Tommaso poteva fondare al medesimo tempo e con la medesima scelta la distinzione di natura e di grazia ed il carattere completivo della grazia per rispetto alla natura: « *illud enim quod est ex parte naturae, se habet ut materiale in ratione ordinis: completivum vero est quod ex dono gratiae, quae dependent ex liberalitate Dei, non ex ordine naturae* » (49). Coerentemente con questa impostazione egli poteva sostenere l'ancillarità della filosofia rispetto alla teologia.

Le scelte fondamentali filosofiche di san Tommaso sono così la condizione del suo successo sul piano teologico. Per questo, avere mantenuto la dottrina dell'anima forma del corpo e mostrato l'omogeneità della noetica agostiniana e della psicologia aristotelica, è aver posto la condizione fondamentale per la soluzione tomista dei rapporti tra natura e grazia, e tra ragione e fede.

(49) « *Summa Th.* », I, q. 108, a 8 in c.

NOTE

DOGMATICA

Giustizia e peccato originale.

Claude Tresmontant offriva, nel volume XII della collana *Lectio Divina,* un saggio di filosofia del cristianesimo (1). Lettore appassionato di Bergson, l'autore dichiarava di condividerne in qualche modo i princìpi e il metodo (2); e col suo studio si proponeva di presentarci i tratti più salienti della metafisica, soggiacente e ravvisata nei libri sacri, di paragonarli con la filosofia greca, di contribuire così a definire i caratteri propri di una filosofia del cristianesimo e di classificare quest'ultima in ordine alla conoscenza o alla gnosi (3). Come per Teilhard de Chardin, da lui espressamente citato (4), la grande linea direttrice del lavoro è l'evoluzione creatrice. Perciò l'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale (ossia la giustizia originale, la santità) è, secondo lui, nient'altro che l'intelligenza, la quale per natura agisce sempre sotto la spinta dell'amore: « *L'opération de l'amour est vitalement requise pour l'intelligence* » (5); e il *peccato originale* non è il peccato del protoparente Adamo, ma la deficienza o il venir meno di tutta la specie umana (6).

Tuttavia, la costituzione dommatica *Dei Verbum* ha detto la parola *fine,* a simili elucubrazioni. Secondo l'insegnamento del concilio Vaticano secondo, la rivelazione è comunione personale di Dio perché Egli, oltre che l'agente primo, il soggetto, è anche l'oggetto della rivelazione: rivela se stesso. E i padri conciliari, basandosi su vari testi della Scrittura, adducono — per rendere intelliggibile questo mistero di amore — una immagine eloquente come nessun'altra: l'amicizia (7). Perciò tutte le verità

---

(1) *Lectio Divina,* 12. Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraique* (Les èditions du Cerf, Paris, 1956, 2e èdition).

(2) *Ivi,* pp. 11-12. Cfr. *Excursus I - Le néo-platonisme de Bergson, ivi,* pp. 157-165.

(3) *Ivi,* p. 12.

(4) *Ivi,* p. 167.

(5) *Ivi,* p. 154: « La sainteté est intelligence, et l'intelligence ne va pas sans participation co-créatrice a l'oeuvre de Dieu. Rien ne peut dispenser de l'acte vif de l'esprit qui recrée. L'intelligence n'a rien de spéculaire ni de passif. L'opération de l'amour est vitalement requise pour l'intelligence. *Car on donnera a celui qui a, et il aura abondance; mais à celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il a.*

(6) *Ivi,* p. 150: « Le *péché originel* est un péché *spécifique.* C'est le péché d'une espèce, l'espèce humaine. *Ha-Adam* signifie l'homme, l'humanité c'est un terme *collectif* du moins dans nombre de textes. Le péché d'Adam est originel chronologiquement, mais surtout ontologiquement. Quand la Bible emploie l'expression *le péché de Juda,* ou l'iniquité *d'Ephraim,* les noms propres en question sont employés comme patronymiques. La Bible parle aussi du *péché de Sodome* ou du *péché de Jérusalem* en un sens collectif ».

(7) *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione, Dei Verbum,* n. 2, in *Acta Apostolicae Sedis* 1966, p. 818.

rivelate gravitano attorno al mistero dell'incarnazione; e l'incarnazione è l'inserimento del Verbo nella storia umana con tutte le sue conseguenze (8). La natura, le proprietà, il meccanismo delicato, complesso e vitale della rivelazione divina sono sintetizzati in questa formula semplice: la rivelazione è Cristo. In Lui tutto è stato detto; in Lui, Verbo incarnato tutto è eloquente, tutto è espressivo, tutto è parola che ci parla di Dio (9). E in questo suo manifestarsi: come unigenito, il quale ci rivela il Padre che ci ha creati e ci ama quali figli; come Verbo, che ci chiama e c'invita ad una comunione di vita con la Triade sacrosanta; come Salvatore, che ci ottiene dal Padre lo Spirito di santificazione e di vita, non vi sono interferenze o stasi, ma è la medesima parola di Dio che si fa sentire sempre più vicina (10).

Pertanto la rivelazione cade non su una perfezione o su un attributo divino, ma su un profilo personale, colto nell'intimità della Trinità e resa trasparente agli occhi degli uomini nella persona di Cristo. La parola divina si dirige all'intelligenza, ma risuona in tutta la persona dell'uomo, perché la rivelazione implica uno scambio di vita, di carattere strettamente personale.

Sinora si considerava il deposito rivelato dal punto di vista della verità, considerata come eterna ed immutabile, ma in qualche modo estranea al ritmo della storia. In questa prospettiva c'è molto di vero, ma non è tutto. Fermo restando che il deposito rivelato non ammette cambiamenti sostanziali, non bisogna dimenticare che Dio, spinto da una ineffabile accondiscendenza verso l'uomo, traduce la sua azione in categorie umane. In tutti i nostri contatti umani esiste una gravitazione personalistica: ma il finalismo della manifestazione divina li supera infinitamente. Essa tende a condurre la nostra persona, insignificante e caduca, alla pienezza soprannaturale in forza di un contatto, di una società, di una comunione letteralmente divinizzante.

Dunque, non è possibile parlare di filosofia a proposito della rivelazione, o di una metafisica, soggiacente e ravvisata nei libri sacri. Con tali ricerche pseudo-scientifiche non si rende intelliggibile la fede, molto meno s'interpreta la Scrittura, ma con Teilhard de Chardin si crea il mito del cristianesimo.

PROBLEMATICA ODIERNA

Il concilio Vaticano secondo ha dichiarato che compito delle facoltà sacre è di rispondere ai problemi emergenti dal progresso culturale (11): e senza dubbio tale è stato l'intento, che i padri Alszeghy e Flick si sono

(8) *Ivi*, n. 4, pp. 818-819.

(9) *Ivi*, n. 2.

(10) *Ivi*, n. 4.

(11) *Declaratio de educatione Christiana*, n. 11, *Acta Apostolicae Sedis* 1966, pag. 738.

proposti nella dissertazione su « Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica » (12). Essi nettamente pongono il problema nei seguenti termini:

> « *Nel nostro caso* [*cioè nella prospettiva evoluzionistica*] *dobbiamo domandare quale atteggiamento esige da noi la fede nel dogma del peccato originale, di fronte alla visione dell'universo, divenuta oramai* patrimonio comune della cultura contemporanea.
>
> *Si tratta di un vero problema teologico, che deve essere lealmente affrontato. Se infatti un cattolico non può interpretare il dramma paradisiaco come un puro mito di significato soltanto metaspaziale e metatemporale, è necessario ch'egli cerchi una sintesi conscia tra la sua fede e la sua visione del mondo. Aggiungiamo che questo problema non è soltanto speculativo, ma corrisponde a una necessità kerygmatica; bisogna infatti impedire alla coscienza cristiana di cedere in pratica alla tentazione delle due verità, aiutandola a superare la tensione esistente tra ciò che deve credere per fede e ciò che gli sembra* un postulato della ragione ». (13)

A proposito dell'evoluzionismo abbiamo voluto sottolineare le espressioni manifestamente paradossali: *patrimonio comune della cultura contemporanea* e *postulato di ragione,* giacchè l'evoluzione ancor oggi non è un fatto dimostrato, ma una semplice ipotesi di lavoro, per quanto corredata di un apparato più o meno scientifico (14). Non possiamo però non dissentire dal metodo seguito dagli autori.

Altro è invero chiarire, delimitare, precisare questioni, e rispondere ad eventuali difficoltà che insorgono tra scienza e fede; e altro è ripensare — in contrasto con la teologia classica (15) e secondo una opzione puramente umana — verità rivelate e insegnate dal magistero ordinario e straordinario della Chiesa. Difatti la nuova interpretazione del mistero del peccato originale, sia pure suggerita come ipotesi di lavoro teologico, è basata su argomenti di convenienza o, come i sullodati autori amano esprimersi, in prospettiva evoluzionistica. Si adducono, è vero, ragionamenti dedotti, non senza titubanza, dal *Genesi* (2-3), dalla *Lettera ai romani* (5, 12-21) e dal decreto del concilio di Trento, ma per dimostrare come nella

---

(12) Z. Alszeghi e M. Flick, *Il peccato originale in prospettiva evoluzionistica,* in *Gregorianum* 1966, fasc. 2 pp. 201-225.

(13) *Ivi,* p. 206.

(14) Il lodato padre Flick in un articolo successivo (*Peccato originale ed evoluzionismo,* in *Civiltà Cattolica* 1966, luglio, p. 17) scrive: « Anche se le scienze abbandonassero un giorno l'evoluzionismo per spiegare l'origine delle specie viventi, resterebbe sempre un guadagno per l'intelligenza della fede l'aver compreso che il domma non esclude una tale teoria, qualunque sia il valore intrinseco di essa ». A questo punto, ci sia lecito chiedere all'autore qual'è questo guadagno per l'intelligenza della fede con l'aver compreso che il domma del peccato originale non esclude la teoria dell'evoluzione dimostratasi errata. Da parte nostra, candidamente confessiamo di non saper rispondere.

(15) *L.c.,* p. 205: « L'evoluzione così intesa, non è più un'affermazione particolare, ma una visione totale del mondo. Ora, in essa male s'inquadra la teologia classica sui primordi dell'umanità: lo stato di perfezione iniziale, la discendenza di tutta la specie umana da un solo individuo, l'influsso di un peccato di questo solo individuo su tutta la specie, appaiono come elementi eterogenei. Questa difficoltà non è totalmente risolta dalle risposte episodiche elaborate dai teologi dagli anni '50, in cui è inevitabile il ricorso ad interventi miracolosi di Dio... Il teologo deve perciò prendere ora un nuovo atteggiamento ».

rivelazione non vi sia nulla che sembra opporsi alla nuova ipotesi (16). Tuttavia, così non si ripensa né si scruta il mistero, perché manca la *fides quaerens intellectum;* e l'asserto che *la nuova impostazione del problema è dovuta agli studi recentemente fatti sulle fonti di questo dogma* (17) non solo non è provato, ma perde pure, in questo contesto, ogni valore

La soluzione suggerita poi è espressa nei seguenti termini oscuri ed anche contraddittori:

> *« Dio infatti fino dall'inizio creò il nostro mondo perché producesse non solo animali razionali, ma anche uomini vivificati dalla grazia. In questo passaggio però si verificherebbe un* salto *specificamente diverso da quelli avvenuti precedentemente nel corso dell'evoluzione. Anche l'ominizzazione superava la possibilità e le esigenze degli stadi inferiori* (18), *ma s'inseriva ancora in modo omogeneo nella struttura di un universo creato; una perfezione invece che divinizza l'uomo, supera tutto l'ordine creaturale. Questo passaggio inoltre non si verifica soltanto sotto l'impulso necessitante dell'evoluzione, ma implica l'accoglienza libera da parte dell'uomo, il quale deve ascendere ad un grado superiore dell'essere in modo conforme alla sua natura, cioè con un'opzione personale. Proprio a causa dell'indole particolare di questo passaggio diventa intelligibile che, la prima volta nella storia del mondo, avviene un arresto nell'evoluzione. L'umanità si pone in contrasto con la volontà creativa di Dio, e il peccato dilaga nel mondo ».* (19)

---

(16) Trascriviamo le conclusioni, a cui giungono gli autori rispettivamente:

a) per *Gen.* 2-3 (pp. 207-208): « In base a queste considerazioni si va formando tra gli esegeti cattolici una certa convergenza nell'insegnare che *Gen.* 2-3 spiega il dilagare del male (sopra tutto morale) nel mondo, rivelando la realtà di una resistenza peccaminosa alla volontà divina, per cui la condizione dell'umanità è stata deteriorata. Tutto il resto (stato di giustizia originale, unicità della coppia peccatrice, discendenza fisica di tutti gli uomini da questa coppia) non appartiene formalmente al messaggio genesiaco, anche se forse si può dedurre da esso con ragionamenti teologici »;

b) per *Rom.* 5, 12-21 (p. 211): « Anche san Paolo conosce la solidarietà di salvezza senza una base genetica, quando chiama Abramo padre di coloro che hanno la fede. Non si può quindi dire che *Rom.* 5, 12-21 esige che tutti coloro che sono diventati peccatori per la trasgressione di Adamo, siano, per generazione fisica, discendenti di lui »;

c) per il decreto tridentino (p. 214): « Queste considerazioni sono ben lungi dall'aver trovato la loro formulazione definitiva e una piena certezza. Esse infatti sono in gran parte un'estensione ai documenti della Chiesa di teorie, ancora in piena evoluzione, sul senso dell'inerranza della Scrittura. Tuttavia esse hanno un grado sufficiente di probabilità perché il teologo possa considerare non definitivamente escluso dal concilio di Trento ogni tentativo di inquadrare meglio (non solo episodicamente) il dogma del peccato originale, nella visione evoluzionistica del mondo ».

(17) *Ivi,* p. 206: « Determinare, in qual senso il dogma del peccato originale esige la realtà storica di un peccato commesso dall'unico progenitore dell'umanità, è compito della teologia; tuttavia la nuova impostazione del problema è dovuta agli studi recentemente fatti sulle fonti di questo dogma [cioè *teologia biblica* e *teologia positiva*] ». Confusione, ci sia permesso di così esprimerci, di idee e di linguaggio!

(18) A p. 215 si legge: « Supponiamo anche che l'evoluzione della specie umana sia simile all'evoluzione dell'individuo, che dall'infanzia passa allo stadio adulto: vi sarebbero perciò state varie generazioni di *veri uomini,* in cui l'uso di ragione non si sarebbe realizzato più di come si manifesta nei bambini, ancora incapaci d'intendere e di volere ». Dal punto di vista sia filosofico e sia anatomico l'affermazione, da noi sottolineata, è inammissibile. Cfr., per lo sviluppo mentale del bambino, Jean Piaget, *Six études de Psychologie,* éditions Goutier 1964.

(19) *Ivi,* pp. 215-216.

In altri termini, ci sia consentito di spiegare, come in biologia, così pure nel campo storico-culturale l'evoluzionismo considera gli avvenimenti importanti umano-sociali nella loro connessione causale, e perciò esige una certa omogeneità nella loro struttura, giacchè dall'imperfetto gradatamente si passa al perfetto. Quindi, anche nel caso dell'elevazione dell'uomo allo stato soprannaturale, non basta il decreto divino ma si richiede altresì l'accoglienza libera da parte dell'uomo. Quantunque l'ipotesi — soggiungono i chiari autori — non ammette che sia vissuto sulla terra un uomo in uno stato di grazia, di integrità e di immortalità, tuttavia i doni della giustizia originale hanno avuto un'esistenza virtuale, in quanto lo stato paradisiaco *avrebbe* dovuto essere il termine dell'evoluzione umana. Quest'esistenza virtuale non deve essere concepita solo come una destinazione esteriore, ma come un orientamento, un indirizzo, paragonabile con le disposizioni progressive, con cui i peccatori, sotto l'impulso della grazia, si preparano alla giustificazione (20).

Notiamo però subito che quest'ultimo paragone non regge, perché il peccatore è nell'ordine presente di natura decaduta e redenta, mentre, secondo l'ipotesi, *sotto l'impulso necessitante* (inconscio?!) *dell'evoluzione* l'uomo si dispone a passare dallo stato di natura pura alla vita soprannaturale della grazia. Inoltre non si dice, né si comprende, come questa opzione personale possa essere vincolante per l'ordine soprannaturale, che è tutto grazia; né si spiega perché non s'incorra, con l'ammettere la soluzione suggerita, nell'eresia semipelagiana. Con la pretesa poi, non dimostrata, di una esistenza virtuale dei doni di giustizia originale, si tenta di eludere la censura del Tridentino il quale non soltanto insegna che Adamo perdette la giustizia e la santità, in cui era stato costituito (DS. 1511), ma anche, nel canone successivo (DS. 1512), espressamente afferma ch'egli perdette per sè e per noi la santità e la giustizia, che *aveva ricevuto* da Dio: « *Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non ejus propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et justitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse... anathema sit* ». Sicché il seguente argomento, che sottoponiamo alla benevola attenzione del lettore, si dimostra essere nient'altro che uno specioso cavillo:

> « *Quest'opinione non contraddice al Tridentino, il quale insegna che Adamo perdette la giustizia e la santità, in cui è stato costituito: infatti, essendo Adamo orientato verso l'unione perfetta con Dio, che si avvera nella visione beatifica, il suo stato prima del peccato avrebbe potuto essere chiamato stato di* giustizia e santità, *anche prima dell'attuale possesso della grazia* ». (21)

Oltre al manifesto contrasto con il menzionato testo del canone secondo del Tridentino, si notino le seguenti altre anomalie.

Poco prima i lodati autori avevano affermato che *questo passaggio* [all'ordine soprannaturale] *non si verifica soltanto sotto l'impulso necessitante dell'evoluzione, ma implica l'accoglienza libera da parte dell'uomo,*

(20) *Ivi*, pp. 217-218.
(21) *Ivi*, p. 218.

il quale deve ascendere ad un grado superiore dell'essere in modo conforme alla sua natura: ed ora si dice che Adamo, prima ancora di detta libera opzione personale, era già *orientato verso l'unione perfetta con Dio, che si avvera nell'unione beatifica;* e che si tratti di un vero e proprio orientamento lo si deduce dal fatto ch'egli virtualmente possedeva i doni della giustizia originale, e che pertanto il suo stato avrebbe potuto essere chiamato stato di *giustizia e di santità.* Inoltre parlare di una esistenza virtuale di doni, che mai sarebbero stati concessi, è un puro controsenso; e l'esempio, che si adduce, dei beni frustrati da una catastrofe *sopravvenuta* [che si aggiunge, viene dall'esterno] non è pertinente, perché l'accoglienza libera da parte dell'uomo direttamente influisce, secondo l'ipotesi, sul passaggio all'ordine soprannaturale, ossia sulla concessione dei doni. Si parla anche di *stato di giustizia originale* a motivo del possesso virtuale dei beni: ma il *possesso virtuale* esige *jus in rem,* e, secondo l'insegnamento del concilio Tridentino: « *gratis autem justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae justificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur; si enim gratia est, jam non ex operibus; alioquin (ut idem apostolus inquit) gratia jam non est gratia* » (22).

Infine non manca, com'era da prevedersi, il ricorso all'argomento di autorità, e si crede di poter senz'altro scrivere:

> « *L'esistenza solamente virtuale dei doni costituenti la giustizia originale, non è una novità assoluta nella teologia, introdotta soltanto come postulato dell'evoluzionismo. E' stata considerata infatti sempre una opinione libera quella, secondo la quale Adamo non sarebbe stato creato in grazia, ma avrebbe dovuto prepararsi progressivamente alla giustificazione. Anzi, secondo un'opinione scolastica* [*di Egidio Romano*] *Adamo non avrebbe mai ricevuto la grazia, perché il peccato avrebbe interrotto la sua preparazione* ». (23)

Ma la questione dibattuta tra gli antichi scolastici non concerneva affatto l'esistenza virtuale della giustizia originale, bensì, come gli stessi lodati autori altrove (24) affermano, soltanto riguardava il tempo dell'elevazione dei progenitori allo stato soprannaturale, se cioè nello stesso istante

---

(22) DS. 1532. - La problematica odierna, basata sull'evoluzionismo, ha indotto pure padre Grelot a scrivere le sue riflessioni sul peccato originale (*Réflexions sur le problème du péché originel* in *Nouvelle Revue Théologique* 1967, pp. 337-375 e 449-484); tiene però a dissociarsi dall'opinione dei nostri autori e così scrive: « Je me place ici dans une perspective sensiblement différente de celle de Z. Alszeghy et M. Flick: l'état de justice originelle et les dons préternaturels y sont considérés comme n'ayant eu qu'une existence *virtuelle,* en tant que l'état paradisiaque aurait dû être le terme de l'évolution humaine. A mon sens, l'homme a bien été créé en état de justice et de sainteté. Sa dignité d'etre libre exigeait de sa part une réponse positive à la grace qui le prevenait ainsi », (p. 476, nota 117).

(23) *L.c.,* p. 218.

(24) *Il Creatore,* pp. 332-333 (Libreria Editr. Fiorentina, 1964). Al riguardo ecco come, per esempio, si esprimeva san Bonaventura (*In secundum librum Sententiarum quaestiones. Distinctio* XXIX, a. 2, Q. 2. Quaracchi - Firenze, 1938, pp. 726-727): « Ratio autem quare Dominus voluit post naturam dare gratiam, cum posset dare simul, sumitur ex triplici ordine, videlicet ex ordine sapientiae, bonitatis et justitiae. Ordo sapientiae hoc requirebat ut, sicut esse gratuitum est alterius generis quam naturale, sic in diversis temporibus homini conferretur... Ordini etiam bonitatis hoc competebat.

della loro creazione oppure dopo. E la singolare sentenza di Egidio Romano prendeva in considerazione soltanto il merito, ed escludeva che i nostri progenitori con i doni della giustizia originale, dati loro da Dio, avessero potuto meritare:

> « *Habuit ergo Adam* — così egli si esprime — *in sui primordio originalem justitiam, per quam poterat stare: sed non habuit gratiam, per quam posset proficere, quia tunc justi militantes in hoc statu sub Christo nullo modo ei praeponerentur, sed omnia supponerentur* » (25).

A proposito poi della trasmissione del peccato originale in prospettiva evoluzionista i chiari autori, basandosi su un errato concetto della personalità corporativa, così ragionano:

> « *Infatti in tanto si può parlare di una personalità corporativa, in quanto la collettività come tale ha una vocazione speciale. E' chiaro che l'umanità come tale ha la vocazione di realizzare l'immagine di Dio, vocazione che non è solo la somma quantitativa delle vocazioni individuali dei singoli, ma è qualcosa di qualitativamente diverso. Ora, supposta questa vocazione collettiva e ricordando che, nella nostra ipotesi, il primo peccatore è la sola persona che, in un momento decisivo, poteva accettare o rifiutare la chiamata divina, ancora più facilmente possiamo comprendere che la sua risposta effettivamente fu la risposta di tutta l'umanità, per cui non solo la persona fisica del peccatore, ma tutta l'umanità come persona corporativa determinò la propria situazione davanti a Dio* ». (26)

Tuttavia ci sia lecito di osservare come ciò, che costituisce e specifica una collettività, è la comune tendenza dei suoi membri verso un determinato fine. Tale era Israele; e tale è oggi la Chiesa. Si comprende perciò, in che senso e perché gli atti dei capi — riguardo al popolo israelitico, dei patriarchi e dei re — sono imputabili alla comunità. Ora, *la vocazione di realizzare l'immagine di Dio* non è né può essere oggetto di comune cospirazione. Soltanto la grazia santificante ci eleva e ci costituisce immagini di Dio, così come solo la privazione di essa ci costituisce realmente peccatori: essa non è data alla collettività, ma è infusa nei singoli individui perché siano resi membri del corpo mistico di Cristo, e costituiscano il popolo di Dio.

---

hoc in ordìne dicitur aliquid ordinari in suum finem. Tunc igitur gratia homini ordinate datur, quando datur ei secundum quod est utilior et fructuosior. Tanto autem gratia Dei est nobis utilior et fructuosior, quanto pro ea Deo gratiosiores existimus: et ideo sic debuit dari ut ex ipso ordine dandi cognosceretur donum illud esse gratuitum; et propterea non fuit a creatione indita, sed naturae jam perfectae et constitutae fuit superinfusum. Ordo etiam justitiae hoc requirebat. Deus enim secundum legem communem requirit aliquam praeparationem et dispositionem a parte nostra ad hoc quod infundat alicui gratiam sive in eo cui infundit, ut in adulto, sive in alio adjuvante, secundum quod contingit in parvulo. Et ideo gratia non fuit homini concreata, sed dilata fuit quousque homo per actum et usum rationis quodammodo se disponeret ad illam suscipiendam, ut sic verificaretur illud Augustini in primo homine: *Qui creavit te sine te, non justificat te sine te* ». E *ad quartum* osserva: « Unde homo per vim naturae sibi inditam potest pervenire ad perfectam aetatem et proficere ad cognitionem, sed nunquam potest per se homo in habitum gratiae, nisi Deus infundat mera sua benignitate ».

(25) *In secundum librum Sententiarum, distinctio* XXIX, *art.* 2, *q.* I, Venetiis 1581, p. 383, col. I C.

(26) *L.c.*, p. 224.

Solo con idee care al materialismo storico si potrebbero sostenere affermazioni come queste: *il peccato cronologicamente primo ha avuto un effetto unico, in quanto blocca l'evoluzione ulteriore di tutta la specie umana, estinguendo in tutta l'umanità l'impulso istintivo e soprannaturale, postovi da Dio, verso lo sviluppo cosciente della vita della grazia* (pp. 220 221); oppure: *questo disordine* [il peccato originale originato] *ha ragione di peccato soltanto in quanto deriva dalla resistenza della specie umana contro la volontà di Dio che* [la quale resistenza) *ha bloccato l'evoluzione* (p. 225).

Si tratta sempre — ne conveniamo, e giova ribadirlo — di una ipotesi di lavoro: ma la stessa problematica è priva di consistenza. Cionondimeno i chiari autori pensano di dover anche aggiungere che l'evoluzione di fatto non si è arrestata, ma segue ormai un'altra via ed è dominata da un'altra legge: essa si compie nel segno del mistero pasquale (27).

Tuttavia, se Cristo — ci sia consentito di ribattere con un argomento *ad hominem* — non è termine di evoluzione, e se *si arriva al soprannaturale per i meriti del Verbo incarnato, e per l'inserzione nel Verbo incarnato* (p. 216), con quale proprietà di linguaggio si può parlare ancora di evoluzione? Ora, lo stesso è il motivo e identico il fine dell'elevazione dell'uomo allo stato soprannaturale: la vita della grazia; e la rivelazione, o storia della salvezza, ha inizio con i doni della giustizia originale; e non, come oggi erroneamente si vorrebbe far credere, col peccato (28).

Senza alcun dubbio tale è l'esplicito insegnamento del concilio Vaticano secondo, nella *Dei Verbum*, numero 3:

> « *Deus, per Verbum omnia creans et conservans, in rebus creatis perenne sui testimonium hominibus praebet et, viam salutis supernae aperire intendens, insuper protoparentibus inde ab initio. Semetipsum manifestavit. Post eorum autem lapsum eos, redemptione promissa, in spem salutis erexit et sine intermissione generis humani curam egit, ut omnibus qui secundum patientiam boni operis salutem quaerunt, vitam aeternam daret* » (29).

A nessuno sfugge l'importanza di questo insegnamento per una migliore comprensione del mistero del peccato originale, per una retta interpretazione del Protovangelo e una maggior luce sul domma dell'immacolato concepimento di Maria. Sicchè crediamo che sia opportuno illustrare la dottrina della tradizione e del magistero ecclesiastico con un riesame di testi biblici.

---

(27) *Ivi*, p. 216. Si noti ancora una ennesima incongruenza. A p. 225 leggiamo: « L'evoluzionismo, concepito per spiegare la storia naturale, tende a considerare tutto il divenire *in chiave determinista, come il risultato necessario di leggi impersonali* », e subito dopo:... « Difatti la categoria dell'evoluzione può estendersi anche all'uso della libertà, che ne è il culmine e che perciò dà senso anche all'uso della libertà, che ne è il culmine e che perciò dà senso anche agli stadi inferiori dell'evoluzione ». Ma, dato e non concesso quanto si asserisce, l'elevazione dell'uomo all'ordine soprannaturale si deve a un positivo e libero intervento di Dio, che concerne la sua vita intima, e non può affatto considerarsi *in chiave determinista* o come *il risultato di leggi impersonali*!

(28) Cfr. quanto si è detto sopra riguardo alla così detta esistenza virtuale dei doni di giustizia originale.

(29) Acta Apostolicae Sedis 1966, p. 818.

LA DOTTRINA DELL'APOSTOLO

Paolo considera Dio, l'uomo e il mondo nella prospettiva della salvezza, divenuta realtà in Gesù. In una delle sue ultime lettere scrive a Timoteo: *Non vi è che un solo Dio e un solo mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù* (1 *Tim.* 2, 5); ma fin dalla sua prima esperienza cristiana egli comprese che Dio raggiunge l'uomo e l'uomo aderisce a Dio unicamente in Gesù Cristo (30). Ed ecco come più tardi, nella *Lettera ai colossesi,* espone il suo insegnamento:

> *« Sì, Egli [il Padre] ci ha sottratti dal potere delle tenebre, e ci ha trasportati nel regno del suo diletto Figliuolo, nel quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati. Egli è l'immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura; poiché in Lui tutto è stato creato, e nei cieli e sulla terra, le cose visibili e le cose invisibili, e i Troni e le Dominazioni, e i Principati e le Potestà. Per Lui create, a Lui sono volte tutte le cose; Egli va innanzi a tutte, e tutte sussistono in Lui. Egli è anche il Capo del corpo che è la Chiesa; Egli, il principio, il primogenito dei redivivi, affinché in tutto abbia Lui il primato, poiché a Dio piacque di far in Lui risiedere tutta la pienezza, e per suo mezzo riconciliare a sé ogni cosa, sia in terra, sia in cielo, stabilendo la pace per il sangue della croce di Lui ».* (*Col.* I, 13-20)

A Colossi, nella Frigia, vi era una comunità fervente e bene istruita; ma vi serpeggiava un incipiente agnosticismo giudaizzante con il culto di esseri spirituali, intermediari tra Dio e l'uomo, che Paolo chiama col nome di angeli, come se Gesù non fosse l'unico mediatore. Perciò l'apostolo non cessa di pregare perché sia concessa ai fratelli in Cristo, santi e fedeli, che sono a Colossi, la piena conoscenza della volontà di Dio con ogni sapienza e intelligenza spirituale; li invita a rendere grazie con gioia al Padre, che li rese degni di partecipare alla sorte dei santi nella luce; e li esorta a tener fermo nella credenza della mediazione universale dell'Uomo-Dio.

Esegesi del testo e commento. Cristo, uguale al Padre per la sua divinità, occupa nel piano e nell'opera della creazione un posto a parte: *Egli è il primogenito di ogni creatura — protòtokos pàses etìseos.* E la sua relazione col creato è chiaramente espressa dai complementi: *in Lui; per Lui; a Lui* quale mediatore e fine di tutte le cose. Egli è perciò causa *efficiente,* causa *esemplare* e causa *finale:* solo in Lui l'universo ha la sua ragione di essere.

A questa mediazione di Cristo nel piano e nell'opera della creazione, segue la riconciliazione di ogni cosa, sia in terra sia in cielo, per mezzo del sangue di Lui, principio e primogenito dei redivivi.

L'idea dominante del brano, e dell'intera lettera, è il primato di Cristo: *affinché in tutto abbia Lui il primato;* e il motivo che ne adduce:

---

(30) Nella *1 Lettera ai Corinti* Paolo così scriveva: « ... quanto a noi, non abbiamo che un solo Dio, il Padre, da cui tutto proviene e noi siamo fatti per Lui; e un solo Signore Gesù Cristo, mediante il quale tutto esiste e noi siamo salvati per suo mezzo ».

perché *in Lui risiede la pienezza* (31), è evidente. Perciò il testo aggiung che la riconciliazione avviene non solo per mezzo di Cristo ma anche e *autón*, ossia orientando tutto verso di Lui come al proprio fine e facen dolo convergere verso di Lui come al proprio centro. Inoltre la riconc liazione necessariamente implica uno stato di rottura dell'armonia prees stente al peccato. Diversamente, neppure si spiega come Cristo con la su morte e la sua risurrezione potrebbe divenire principio di unione, se no lo fosse stato già prima. Secondo l'apostolo quindi, la mediazione cosmic di Cristo precede ed è causa determinante della riconciliazione da Lu operata.

Nel luogo poi, parallelo della *Lettera agli efesini* (32), scritta nell stesso tempo, egli adopera la voce *anacheſalaiósastai*, che Tertulliano tra duce col verbo *recapitulare* (33). In esso richiama agli efesini come prim della fondazione del mondo il Padre ci ha eletti in Cristo ad essere sant ed immacolati agli occhi suoi, e per puro amore ci ha predestinati a essere da Lui adottati in figli, per mezzo di Gesù Cristo (c. 1, 4-6); e dopo aver accennato al peccato, e alla redenzione operata per il sangu di Cristo a pieno riscatto dei riacquistati da Dio, afferma come nella pie nezza dei tempi il benevolo disegno di accentrare tutte le cose in Cristo Capo, che il Padre aveva in sé prestabilito, si è attuato nonostante la rottura operata dal peccato (c. 1, 7-14). E il padre Prat egregiamente così commentava:

> *« Le péché du premier homme, nous le savons par saint Paul, avait produit dans la nature entière un désordre, une scission, un conflit de tendances hostiles. Jésus-Christ y rétablit la concorde — ou du moins y introduit l'harmonie — parce qu'il est le chef naturel des etres raisonnables et le centre dominateur de la création materielle »* (34).

L'amore di Dio per l'uomo, asserisce quindi Paolo, è manifesto sia prima e sia dopo il peccato: prima del peccato con la elezione e la predestinazione ad essere santo e immacolato, quale figlio adottivo, per mezzo di Gesù Cristo; e dopo il peccato con la redenzione per mezzo del sangue del Figlio suo diletto, e la sovrabbondanza della sua grazia. Nella pienezza dei tempi, invero, il Padre ci ha rivelato il mistero della sua volontà salvifica ricapitolando, nonostante la rottura operata dal peccato, tutte le

---

(31) Il padre Prat in *La théologie de saint Paul* (Paris, 1925), vol. II, p. 108, opportunamente notava: « La signification de *pàn tò plèroma* n'est pas distinctement celle de *pàn tò plèroma tès theòtitos* (*Col.* I, 9) et ne doit pas se restreindre au sens special de plénitude de grâces: c'est à la fois la plénitude d'être et de dons spirituels ».

(32) *Contra Marcionem*, c. V, n. 17. La Volgata e l'*Itala* traducono con *instaurare* o *restaurare*. San Girolamo però, approva la traduzione di Tertulliano, oggi generalmente seguita e che trova conferma nell'esegesi dei padri greci.

(33) Ecco come il padre Prat, *l.c.*, p. 112, dimostra il parallelismo dei due luoghi: « Des deux cotes, le plan rédempteur, débordant notre sphére, embrasse la terre et le ciel; des deux côtés, le Christ est médiateur de paix et instrument d'union, et il l'est comme homme, à la plénitude des temps; des deux côtés, est indique — ou insinué — le retour à un état primitif d'harmonie et de concorde; des deux côtés enfin, le role cosmique du Christ sert de prélude à la réconciliation des paiens avec Dieu et à la réunion des juifs et des gentils en un même corps mystique ».

(34) *Ivi*, p. 112.

cose in Cristo: e arra di questa eredità di redenzione e di salvezza è lo Spirito Santo.

Da ultimo, una conferma e un ulteriore chiarimento del pensiero dell'apostolo sulla mediazione di Cristo anche prima del peccato, e perciò sull'esistenza di uno stato di perfezione e sulla rottura dell'armonia in seguito al peccato del primo uomo, si ha dal seguente brano della *Lettera ai romani:*

> *« Pertanto il creato attende con ansia la manifestazione dei figli di Dio. Il creato difatti fu assoggettato alla caducità, non di sua inclinazione, ma per volere di Colui [Dio] che l'assoggettò, però con la speranza che anche le stesse creature saranno liberate dalla schiavitù della corruzione, per partecipare alla gloriosa libertà dei figli di Dio. Noi sappiamo infatti che fino a ora tutto intero il creato insieme geme e soffre le doglie del parto. Né soltanto esso, ma anche noi stessi, che abbiamo le primizie dello Spirito, gemiamo dentro di noi, anelando all'adozione in figli, alla redenzione del nostro corpo ».* (c. 8, 19-23)

La natura cioè (la creatura irragionevole) si sottomette all'uomo per riguardo a Dio che ha così voluto, ma con la speranza che non può venir meno, di essere liberata da questa ignobile schiavitù, dovuta al peccato. In essa, nella creatura irragionevole, vi è — continua Paolo — un contrasto, giacchè fu soggetta alla vanità non di buon grado. Ora, questo contrasto, che necessariamente implica un cambiamento, richiama, per ciò stesso, la sottomissione all'uomo innocente, stabilita da Dio a principio della creazione.

In altri termini, nei testi citati l'apostolo afferma che la riconciliazione, la ricapitolazione e la restaurazione è stata operata da Cristo, perché eravamo stati eletti e predistinati ad essere in Cristo figli adottivi, santi e immacolati.

Nel brano poi, sopra riportato, della *Lettera ai colossesi* egli prosegue richiamando la nostre relazioni con Cristo, *il Capo del Corpo che è la Chiesa, principio e primogenito dei redivivi.*

Dalla risposta, avuta sulla via di Damasco: *Io sono Gesù che tu perseguiti,* era stato indotto a considerare il Salvatore sotto l'aspetto del suo influsso soprannaturale e mistico. E perciò distinguendo tra il corpo mortale — *il corpo secondo la carne* — e il corpo risuscitato — *il corpo della gloria* — di Cristo, egli insegna che nel battesimo siamo stati sepolti con Lui e insieme con Lui risorti *(Col.* 2, 11-12), la vita di Cristo cioè diviene anche la nostra vita: e il motivo che ne adduce è perché in Lui congiunta all'umanità abita la pienezza della divinità *(Col.* 2, 9).

Presso i greci la metafora desunta dal corpo umano era usuale per designare l'organizzazione propria di una società; e la ritroviamo nella *Lettera ai romani* (12, 3-8), non senza però un esplicito riferimento al corpo glorioso di Cristo. Scrivendo poi agli efesini, egli ulteriormente così precisa il suo pensiero:

> *« E tutto Egli sottopose ai suoi piedi, e lo costituì come capo al di sopra di tutto nella Chiesa, la quale è il suo corpo, il compimento di Lui, che si va compiendo interamente in tutti i suoi membri »* (*Ef.* I, 22-23).

Pertanto si è membri di Cristo perché si riceve tutto da Lui, nel quale la pienezza della divinità abita corporalmente — *somaticós* (*Col.* 2, 9): e i membri della Chiesa sono i membri di Cristo, perché Cristo si completa in essi.

Quindi la pienezza della divinità, come si manifesta e irradia nel suo corpo risorto, così si manifesta e irradia nella Chiesa. Essa ha il suo inizio nell'umanità glorificata di Cristo, e si termina nella Chiesa. E, poiché quest'ultima ha origine dall'influsso salutare di Cristo, il Salvatore è detto il Capo, e la Chiesa *il Corpo, il compimento di Lui, che si va compiendo interamente in tutti i suoi membri.* Invero:

> *« ... da Lui tutto il corpo, ben connesso e solidamente collegato, attraverso tutte le giunture di comunicazione secondo l'attività proporzionata a ciascun membro, opera [ha la virtù di operare] il suo accrescimento e si va edificando nella carità ».* (Ef. 4, 15-16)

E nello stesso senso Paolo esorta i colossesi perché aderiscano al Capo, *da cui tutto il corpo ben fornito e ben compaginato, per mezzo di giunture e di legamenti, riceve l'aumento voluto da Dio (Col.* 2, 19).

Con una duplice espressione cioè: il Corpo unito al Capo *si va edificando nella carità e opera il suo accrescimento;* e: il Corpo dal Capo *riceve l'aumento voluto da Dio,* egli esprime il medesimo concetto perché la vita cristiana dipende interamente dalla grazia, ma al tempo stesso esige la nostra libera cooperazione.

Dunque, a ragione il Cerfaux così conchiude la sua accurata esegesi dei testi paolini:

> *« La nozione di* corpo *direttamente non concerne mai la Chiesa, in quanto corpo sociale. Il termine denota la Chiesa solo per una relazione, sempre ovvia, al corpo reale di Cristo; si tratta di una sineddoche per indicare la vita che il corpo reale di Cristo, il corpo risorto di Cristo irradia sui cristiani: questi ultimi sono il* corpo, *perché si attribuisce all'effetto (ai cristiani,* plèroma, *il compimento di Cristo) il nome della causa misticamente presente (il corpo risuscitato) ».* (35)

E perciò siamo ben lontani dalla figura di persona *corporativa* o anche *incorporante* (36), la quale pure per quanto riguarda l'antico Testamento non è dimostrata. In merito il lodato Cerfaux osserva:

> *« Notiamo però, che queste esemplificazioni, prese dall'antico Testamento, concernono l'ordine giuridico o sono figure retoriche (e si tenga conto che le figure retoriche assumono, nel pensiero semitico, un valore speciale). In esse non si trova affatto questo* fundamentum in re, *che è nella mistica paolina, la vita propria di Cristo, comunicata ai fedeli ».* (37)

---

(35) L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul,* Paris, 1965, pp. 287-288.

(36) Cfr. J. De Fraine, *Adam et son lignage,* Paris, 1959, pp. 202-217; e *La Bible et l'origine de l'homme,* Museum Lessianum 1962, pp. 92-94; e J. P. Audet nella recensione del primo libro menzionato di De Fraine in *Revue Biblique* 1960, p. 297, ove propone il termine: *personne incorporante.*

(37) *L.c.,* p. 239.

Difatti con tali esemplificazioni — quale è la figura di *persona corporativa* o *incorporante* —, in cui è latente una mentalità piuttosto nominalista (38), non si spiega il pensiero dell'apostolo, che considerava Capo della Chiesa Cristo per il potere vivificante che vi esercita la sua umanità gloriosa: Egli, *principio e primogenito dei redivivi* (*Col.* 1, 18).

E Cristo risorto è detto primizia di coloro che riposano (1 *Cor.* 15, 20), non solo come causa meritoria (*dià cristù*) e causa esemplare, ma pure per il nesso, intimo e necessario, che vige tra la sua umanità gloriosa e i redivivi che costituiscono il suo Corpo (39). In merito, Cornely così si esprimeva nel suo *Commentarium:*

> « *Haud sine ratione apostolus aliam praepositionem* dià *in praecedenti versu, aliam* en *in hoc versu adhibuit. In utroque enim versu causalitatem quidem exprimere voluit, sed in secundo praepositionem* en *elegit ut nexum simul indicaret qui una ex parte inter Adamum ejusque posteros, altera ex parte Christum inter ejusque membra invenitur* ».

E ai corinti, che risentivano della mentalità ellenica, scettica sul fatto della risurrezione finale, Paolo additava Cristo risorto quale primizia dei dormienti, spiegando così il suo pensiero:

> « *Poiché per mezzo di un uomo è venuta la morte, anche per mezzo di un uomo vi è la risurrezione dei morti. E come tutti muoiono in Adamo, così tutti in Cristo riavranno la vita* ». (1 Cor. 15, 21-22)

Cristo, pare che dica l'apostolo, è il Capo del Corpo, che è la Chiesa, per la sua risurrezione; identico è dunque il motivo della risurrezione di Cristo e dell'influsso di Lui quale Capo della Chiesa, così come una e identica è la causa della morte di tutti, il peccato di Adamo. Riprendendo poi, nello stesso contesto, il raffronto tra Cristo e Adamo, aggiungeva:

> « *Divenne il primo uomo Adamo anima vivente: l'ultimo Adamo spirito vivificante. Ma non fu primo il corpo spirituale, bensì l'animale e poi lo spirituale. Il primo uomo tratto dalla terra è terreno: il secondo viene dal cielo. Quale è il terreno, tali pure i terreni: quale il celeste, tali anche i celesti. E a quel modo che portammo l'immagine dell'uomo terreno, porteremo pure l'immagine dell'uomo celeste* ». (c. 15, 45-49)

Il parallelismo tra i due Adami: il primo di origine terrestre, capo di una umanità soggetta alla morte, il secondo o ultimo di origine celeste, capo di una umanità destinata a risorgere, è una tipologia autenticamente paolina; e gli accostamenti tentati con le concezioni rabbiniche o filoniane hanno messo maggiormente in luce la sua originalità (40). Si

---

(38) Cfr. il nostro vol. I, pp. 47-48.

(39) Cfr. 1 *Cor.* 10, 16; 12, 13, 27; *Rom.* 12, 5; *Col.* I, 18, 24; *Ef. I*, 22-23; 2, 16; 4, 4, 12, 16; ecc.

(40) Cfr. J. Huby, *San Paolo Prima epistola ai corinti*, Roma 1963, pp. 319-321.

tratta, nel testo, della qualità dei corpi risorti; e alla realtà dei corpi *psichici,* viventi sulla terra, Paolo oppone la realtà di un corpo spirituale, quale è quello di Cristo risorto: *se c'è un corpo psichico, vi è anche un* [corpo] *spirituale.* Perciò ne indica i due tipi nel primo Adamo e in Cristo, secondo e ultimo Adamo; e per il primo cita la Scrittura: *E così sta scritto: Divenne il primo uomo Adamo anima vivente (Gen.* 2, 7).

Questi con il soffio di Dio divenne un essere animato da una *psiche,* che da sola, indipendentemente cioè da ogni soccorso esteriore, non può vivificare il corpo indefinitivamente, né far vivere gli altri: l'ultimo Adamo invece, dopo del quale non ce ne sarà un altro, ossia Cristo è stato costituito *spirito vivificante,* un essere cioè che vive per virtù dello Spirito di Dio e che dà la vita. Al testo della Scrittura egli aggiunge il nome *Adamo* e l'aggettivo *primo* in antitesi al secondo e ultimo Adamo, che il primo prefigurava *(Rom.* 5, 15-17).

Il corpo spirituale è il primo in dignità, il secondo nell'ordine di apparizione; ed in ognuno di questi stati, psichico e spirituale, dobbiamo essere configurati a uno dei due Adami: nel primo all'Adamo terrestre, nel secondo all'Adamo celeste ossia a Cristo risorto. Il primo Adamo trasmette alla sua discendenza carnale un corpo simile al suo, d'origine terrestre e corruttibile; il secondo Adamo, l'uomo celeste, comunica a quelli che sono stati rigenerati dalla sua grazia, la sua vita gloriosa di risorto, un corpo spirituale.

Ciascuno dei due Adami ha lasciato una posterità che gli somiglia per comunità di natura: *quale il terreno, tali i terreni; e quale il celeste, tali i celesti.* Per la generazione naturale noi abbiamo da Adamo un corpo terreno, psichico che appesantisce l'anima; per la generazione soprannaturale, Cristo dà a quanti si uniscono a Lui, per la fede e i sacramenti, un corpo spirituale simile al suo. La somiglianza con il primo Adamo si ha per necessità di natura; quella invece con il secondo Adamo dipende anche dal nostro libero arbitrio. Ma l'antitesi — giova notarlo — è tra Adamo, *il primo uomo* cioè il capostipite dell'umanità, e Cristo risorto, il principio della vita soprannaturale e il Capo dell'umanità redenta. Alle angustie, alle miserie apportateci dal primo uomo con la generazione di un corpo animale, di fango, sono contrapposti i beni, la redenzione operata dal secondo e per ciò stesso ultimo (*o éscatos*) Adamo: *se vi è un corpo animale* — afferma Paolo quasi *a priori,* in base cioè al principio generale di salvezza —, *vi è anche un* [corpo] *spirituale.* Dapprima *il terreno,* e poi per misericordioso disegno divino *lo spirituale,* il celeste (*o epuràmas*).

Dall'esistenza e dall'opposizione di Adamo, capostipite dell'umanità, e di Cristo, *principio e primogenito dei redivivi, primizia di coloro che riposano,* egli deduce la realtà della nostra futura risurrezione. E nella *Lettera ai romani,* (c. 5, 12-21), inculcando come solo in Gesù Cristo si ha la riconciliazione, spiega e ulteriormente approfondisce detta antitesi: *poiché, se per il delitto di uno solo morirono i molti, molto più la benignità di Dio e il dono, che si ha nella grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, abbondò sui molti* (v. 15).

Gli esegeti comunemente asseriscono di trovarsi (nei vv. 12-14) davanti a una protasi senza apodosi; ci sia lecito però di osservare che non

si tratta di una vera e propria condizione, perché il ragionamento della storia del peccato di Adamo, esiziale per tutti, passa, nei seguenti versetti, alla considerazione dell'abbondanza della grazia e del dono della giustizia per il solo Gesù Cristo. Il riferimento poi, al racconto del *Genesi* è manifesto; e l'antitesi segue la storia degli eventi: dapprima Adamo, peccato e morte e quindi Gesù Cristo, grazia e vita.

In questo testo della *Lettera ai romani,* Paolo argomenta *a fortiori;* e il passaggio è stabilito con la proposizione: *il quale* [Adamo] *è figura di chi doveva venire* (v. 14b). Anzi, quasi per sottolineare che non si adduce un semplice paragone, ma s'intende istituire una vera e propria argomentazione, basata su una vera e propria antitesi, l'apostolo chiarisce subito il suo pensiero soggiungendo: *ma non come il fallo, così anche il dono benevolo* (v. 15a). Infine, come causa dell'antitesi senz'altro addita la benevolenza divina ossia *la grazia di Dio,* considerata quale principio di ogni favore e beneficio, e pertanto distinta *dal dono che si ha nella grazia di un sol uomo, Gesù Cristo* (v. 15b). Detta antitesi, sembra ribadire così Paolo, è reale perché voluta dal Padre e attuata dall'unico mediatore, l'uomo Gesù Cristo — *en Kàriti tè enòs entròpei Jesù Cristù.*

Il brano s'inizia con un *dià tuto,* ricollegandosi così — come lo dimostra pure la ripetizione delle particelle avverbiali *pollò mallon* nei versetti 15c e 17b — al versetto 10b, di cui è la spiegazione. Difatti le due affermazioni: *tanto più, riconciliati, saremo salvi nella vita di lui* (v. 10b) e *molto più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per il solo Gesù Cristo* (17b), si equivalgono; e dall'insieme si deduce con certezza che Paolo intende dimostrare perché la vita di Cristo in qualche modo viene comunicata ai salvati. E, poiché l'assunto è provato con l'antitesi: Adamo, peccato e morte - Gesù Cristo, grazia e vita, è evidente che, secondo la dottrina dell'apostolo, nella giustificazione la vita di Cristo ci viene comunicata proprio perché il peccato di Adamo si trasmette ai suoi discendenti, ossia *la sentenza portata su un solo finì a condanna di tutti* (v. 16). Per questo egli afferma che Adamo è figura di Cristo - *os estin tùpos tù mèllontos*; e in questo senso abbiamo detto ch'egli argomenta *a fortiori.*

Inoltre, nel versetto 12 egli prende in considerazione il peccato, al quale come pena segue la morte, e asserisce che esso si trova in tutti, perché a motivo di esso la morte passò in tutti gli uomini:

> *« Pertanto, come per opera di un sol uomo il peccato entrò nel mondo e per il peccato la morte, e in tal modo la morte passò in tutti gli uomini, perché tutti peccarono ».*

Ma nei seguenti versetti 13-14 esclude che il peccato, al quale come pena segue la morte, sia il peccato in quanto tale ossia in sé considerato (*amartia,* senza l'articolo determinativo) e, con maggiore precisione, in genere il peccato attuale, poiché anche quelli che da Adamo a Mosè non avevano peccato a somiglianza della trasgressione di Adamo, morirono: quindi il peccato *e amartia,* preso in considerazione nel versetto 12 è il peccato di quell'unico [Adamo], *a motivo del quale su tutti gli uomini venne la condanna* (v. 18).

Ancora, nel versetto 19 è detto espressamente che l'antitesi riguarda

la disubbidienza di un unico uomo e l'ubbidienza di un solo: per la prima *i molti furono costituiti peccatori,* e per l'altra *giusti saranno costituiti i molti;* e come per la prima *regnò il peccato nella morte — ebasìleusen e amartìa en tò tanàto,* così per l'altra *la grazia regna per la giustizia a vita eterna* (v. 21). Il regno del peccato cioè, che ha avuto inizio con la disubbidienza di un unico uomo, si estende sin dove si estende il regno della morte, ossia in tutti gli uomini. Dunque, se Paolo afferma che *con il peccato di un solo la morte regnò per colpa del solo — to tu enòs paraptòmati o tànatos dià tu enòs* (v. 17a), insegna altresì che il peccato, al quale come pena segue la morte, è il peccato commesso da Adamo e trasmesso ai suoi discendenti. Difatti le due asserzioni si equivalgono.

Recentemente però, si è voluto innovare. Ma la nuova esegesi non vuole il mistero; e, basata su arzigogoli e quisquilie letterarie, ingarbuglia e non interpreta il testo.

Così il Lyonnet assevera che nel versetto 12 *il termine e amartìa, non significa affatto la prevaricazione di Adamo (che sarà denominata parà-basis nel versetto 14; paràptoma nei versetti 15, 17, 18; paracoé al versetto 19), né la concupiscenza, né il peccatum originale originatum,* ma il peccato personificato (41). Orbene, a nessun sfugge la futilità della ragione addotta tra parentesi; e d'altro canto, il peccato è un atto umano privo di rettitudine morale, e nel testo lo si considera in modo concreto, se ne designa cioè l'autore e se ne determinano le varie circostanze. E candidamente confessiamo di non comprendere che cosa la personificazione o l'iperbole, ammesso che fosse provata, modifichi nel testo. Inoltre l'esegeta interpreta (nel v. 12) *o tànatos* nel senso di morte eterna, e l'inciso: *perché tutti peccarono,* dei peccati personali. Ora, se *e amartìa* non è il peccato di Adamo, bensì il peccato personificato o in genere la virulenza del peccato, e se la morte eterna è la pena dei peccati personali, vorremmo chiedere al lodato autore come deduce dal testo la causalità universale del peccato di Adamo, a proposito della quale fa sua l'affermazione di A. Nygren:

> *« Toute exégèse qui aboutirait à exclure la causalité universelle du péché d'Adam serait certainement contraire à la pensée de saint Paul ».* (42)

Inoltre nei versetti 17 e 21 non vi è il minimo appiglio per l'esegesi: *règne de la mort par opposition au règne de la vie* (43). Difatti il versetto 17a richiama il versetto 12c: *e in tal modo la morte passò in tutti gli uomini,* e la ripetizione del *tu enòs* prima e dopo l'inciso: *la morte regnò,* chiaramente manifesta che s'intende sottolineare solo l'estensione del dominio della morte; e il versetto 17b, secondo membro dell'antitesi, ne è una piena conferma, poiché espressamente si parla di *quelli che regneranno nella vita.* Pertanto l'antitesi è posta non tra il regno della morte e il regno

(41) S. Lyonnet, *Péché originel* in *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* fasc. 38, Paris 1963, col. 524-567.

(42) *Ivi,* col. 526.

(43) *Ivi,* col. 538.

della vita, ma tra *quelli* che per il fallo di un solo muoiono e *quelli* che regneranno nella vita per il solo Gesù Cristo. Nel versetto 21 poi, l'antitesi è posta tra *il regno del peccato* e *il regno della grazia:* e, come per quest'ultima il verbo *basileùo* connota i soggetti ai quali la grazia *è comunicata per la giustizia a vita eterna,* così anche per il peccato esso connota i soggetti che a causa di detto peccato muoiono. Viene meno perciò, l'unico specioso appiglio per escludere dal termine *o tànatos* del versetto 12 il significato di morte fisica.

Del resto, il v. 12 è la conclusione del ragionamento e, per ciò stesso, l'assunto che viene dimostrato nei versetti seguenti 13 e 14, come chiaramente l'indica la congiunzione causale *gàr* (v. 13a). Quindi il senso da attribuirsi ai due termini *e amartìa* e *o tànatos* dipende, come pure il Lyonnet ammette (44), dall'esegesi di questi due versetti. Ora, nel suo ragionamento l'apostolo si richiama al *Libro della sapienza* (45), e intende rispondere alla seguente questione: la morte, che per invidia del diavolo entrò nel mondo (*Sap.* 2, 24), di quale peccato è pena? Perciò così argomenta.

Perché la morte possa essere considerata come pena di peccato, è necessaria una legge divino-positiva. Ma sino alla Legge di Mosè (la sola oltre il precetto dato da Dio ad Adamo, che possa venire in questione) il peccato (personale) c'era nel mondo: e intanto morirono anche quelli che non avevano peccato a somiglianza della trasgressione di Adamo. Quindi la morte non è pena di peccati personali, bensì la pena *del fallo di un solo e la sentenza portata su un solo finì a condanna per tutti* (vv. 16, 17, 18). E alla tacita domanda, facile ad intendersi, se con la condanna anche il peccato è in tutti: Sì — risponde senza ambagi Paolo —, *perché per la disubbidienza di un unico uomo, i molti furono costituiti peccatori* (v. 19).

Ma seguiamo da vicino il testo. Nel versetto 12 manifestamente si allude al *Libro della sapienza* (2, 24) e in base a quanto vi si afferma, si considera la morte come pena di peccato. Nel versetto 13a e nel versetto 14a abbiamo una duplice constatazione di fatto; e nel v. 13b l'enunciato di un principio generale; quindi nei due versetti, legati al precedente con la congiunzione *gàr,* abbiamo le due premesse di un ragionamento, che in forma sillogistica si potrebbe enunziare così:

> *« Una colpa non s'imputa se non c'è una legge (v. 13b); ma sino alla legge il peccato* (46) *c'era nel mondo (13a) e regnò la morte da Adamo a Mosè anche su quelli che non avevano peccato a somiglianza della trasgressione di Adamo (14a): quindi la morte non è la pena dei peccati commessi a somiglianza... ».*

In questi ultimi tempi si è voluto troppo sottilizzare; e financo si è accusato Paolo di rabbinismo (47). Ma l'intento dell'apostolo è manifesto;

(44) *Ivi,* col. 551: « L'interprétation du v. 12, notamment des termes *o tànatos* et *émarton,* pour etre cohérente, semble devoir exiger qu'on interprète les vv. 13 et 14 autrement qu'on a coutume de le faire aujourd'hui. C'est meme cette dernière interprétation, supposée seule possible, qui impose souvent aux exégètes la façon dont ils comprennent soit *émarton* soit conséquemment *o tànatos* ».

(45) *Ivi,* col. 535 ss.

(46) Nel testo greco senza articolo determinativo: i peccati in genere.

(47) O. Kuss, Romerbrief, pp. 232-233.

netta la sua dimostrazione e non meno chiara la sua conclusione. La morte è dovuta al peccato (*Sap.* 2, 24), e non è la pena dei peccati personali, commessi dopo la disubbidienza di quell'unico uomo, la sentenza portata su un solo finì a condanna di tutti. Ma perché per il fatto di un solo morirono i molti (v. 12c, 15b, 16b, 17a, 18a)? Perché la morte — risponde Paolo — è la pena di quel peccato (*dià tès amartìas o tànatos*, v. 128) e quel peccato è in tutti: *e in tal modo la morte passò in tutti gli uomini, perché tutti peccarono* (v. 12). Perciò nel versetto 19 afferma che *per la disubbidienza di un unico uomo, i molti furono costituiti peccatori.*

Il Lyonnet, interpretando *e amartìa* quale personificazione del peccato e la morte come pena non della trasgressione di Adamo, ma dello stato di peccato, introdotto dalla disubbidienza del primo uomo, altera e aggiunge al testo; sente perciò il bisogno di appellarsi all'autorità di un teologo, e precisamente del padre Flick (48), di cui altrove trascrive la seguente citazione:

> *« Il figlio di Adamo nasce in uno stato di debolezza radicale, in quanto quando arriverà all'uso di ragione, sarà incapace di scegliere Dio come sommo bene e quindi di evitare a lungo il peccato mortale... se non interverrà la grazia di Cristo. La debolezza morale così descritta deve dirsi stato di peccato perché, analogamente allo stato di peccato personale, deriva da un atto volontario di Adamo, primo capostipite del genere umano ».* (49)

Ma *lo stato di peccato personale* dice *permanenza del peccato:* e, dopo la remissione del peccato, nonostante la permanenza della concupiscenza o dell'attrattiva della creatura, non si può più parlare di *stato di peccato.* Parimente dunque, come la concupiscenza dopo la remissione del peccato personale, così lo stato di debolezza radicale, derivato dalla disubbidienza di Adamo, sarà causa di peccati, ma non è né può considerarsi, sia pure in senso analogo, uno stato di peccato. Difatti, detto stato di debolezza radicale implica non la privazione, ma una semplice carenza di santità e di giustizia. E proprio per questo motivo detta opinione espressamente è stata ritrovata da Paolo VI nel suo discorso ai partecipanti al simposio sul mistero del peccato originale (50):

> *« Per conseguenza, tali spiegazioni neppur s'accordano con l'insegnamento della Scrittura, della sacra tradizione e del magistero della Chiesa, secondo il quale il peccato del primo uomo è trasmesso a tutti i suoi discendenti non per via d'imitazione ma di propagazione,* inest unicuique proprium, *ed è* mors animae, *cioè privazione e non semplice carenza di santità e di giustizia anche nei bambini appena nati ».* (51)

---

(48) *L.c.*, col. 562.

(49) M. Flick, *Lo stato di peccato originale* in *Gregorianum* 1957, p. 308 s., citato da S. Lyonnet in *Le péché originel en Rom. 5, 12,* in *Biblica* 1960, pp. 351-352.

(50) Il simposio è stato voluto dal sommo pontefice e riservato solo a pochi teologi, rappresentanti di varie concezioni. Tra i partecipanti vi erano il padre Alszeghy e il padre Flick.

(51) Riportiamo il testo dalla *Civiltà cattolica* 1966 (6 e 20 agosto), p. 325.

CONCLUSIONE

Nella costituzione *Gaudium et Spes* il concilio Vaticano secondo, richiamando il testo della *Lettera ai colossesi,* ribadisce che Cristo, immagine di Dio invisibile e novello Adamo, ci restituì con la sua incarnazione la somiglianza divina, che sin dal peccato del primo uomo era stata resa deforme (52). Dio da principio, imprimendo la sua immagine aveva plasmato l'uomo (*Gen.* 1, 26) e come a figlio gli aveva infuso lo spirito di vita (*Gen.* 2, 7); e nella pienezza dei tempi, dopo il peccato, inviando la sua Immagine in una natura umana concreta, assumendo cioè quest'ultima nell'essere personale del Figlio, preesistente ed eterno, si faceva figlio dell'uomo (53). Tra la creazione dunque, e l'incarnazione vi è un nesso, una relazione di analogia, intuita dall'autore della *Sapienza* (c. 9, 2-4) e che la medesima costituzione così esprime:

> *« L'uomo infatti, creato ad immagine di Dio, ha ricevuto il comando di governare il mondo nella giustizia e nella santità sottomettendo a sé la terra con tutto quanto essa contiene; e così pure di riportare se stesso e l'universo intero a Dio, riconoscendo in Lui il Creatore di tutte le cose: di modo che con tale subordinazione di tutte le cose all'uomo il nome di Dio sia mirabile su tutta la terra ».* (54)

Il pensiero di Paolo non si eleva a contemplare la sapienza increata, il Verbo eterno di Dio: bensì è tutto rivolto all'Uomo-Dio, al Cristo che gli era apparso sulla via di Damasco e gli si era rivelato nella sua risurrezione dai morti (55).

E Cristo, *il diletto Figliuolo nel quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati* (*Col.* 1, 13-14), è principio e fine del creato. Già prima della fondazione del mondo il Padre ci aveva eletti in Cristo ad essere santi ed immacolati agli occhi suoi, e per puro amore ci aveva predestinati ad essere da Lui adottati in figli, per mezzo di Gesù Cristo: e il benevolo disegno di accentrare tutte le cose in Cristo, che il Padre aveva in sé prestabilito, si è attuato nonostante la rottura operata dal peccato (*Ef.* 1, 4-14). Ora, tale mediazione cosmica certamente precede la caduta di Adamo; come il menzionato nesso di analogia tra la creazione e l'incarnazione sembra suggerire, essa implica il dono della giustizia originale; e sola spiega perché Cristo è divenuto con la sua morte e risurrezione causa di riconciliazione e principio di unione.

---

(52) n. 22, in Acta Apostolicae Sedis 1966, p. 1042: « Adam enim, primus homo, erat figura futuri, scilicet Christi Domini. Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Ejusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam ejus vocationem patefacit. Nil igitur mirum in eo praedictas veritates suum invenire fontem atque attingere fastigium. Qui est *imago Dei invisibilis* (*Col.* 1, 15), ipse est homo perfectus, qui Adae filiis similitudinem divinam, inde a primo peccato deformatam, restituit ».

(53) Cfr. *Rom.* 8, 3; *Gal.* 4, 4-5; ecc.

(54) *L.c.,* n. 34, p. 1052.

(55) Secondo il nostro modesto parere, solo in questa prospettiva si spiegano passi difficili, come ai *Rom.* 1, 4:... *costituito Figlio di Dio nella potenza, secondo lo spirito di santità, mediante la sua risurrezione dai morti, Gesù Cristo, il Signore nostro.*

Il peccato del primo uomo fu esiziale per tutti, e con la morte gli effetti si estesero pure all'ordine ontologico. La riconciliazione quindi è come una novella creazione (2 *Cor.* 5, 19): essa tende a ricapitolare, o ad accentrare di nuovo, tutto in Cristo. E il primato universale di Cristo è per Paolo una verità indiscussa; anzi per meglio lumeggiarlo egli ricorre al raffronto tra i due Adami nella prima *Lettera ai corinti* e nella *Lettera ai romani.*

L'antitesi, giova ripeterlo, è posta tra *il primo uomo,* capostipite dell'umanità, e Cristo risorto, principio della vita soprannaturale e il Capo dell'umanità redenta. L'apostolo non dubita affatto della realtà storica del primo Adamo, quale capostipite dell'umanità; e chiama Cristo risorto, proprio per indicare la riconciliazione già avvenuta, secondo Adamo: *Ma non fu primo il corpo spirituale, bensì l'animale e poi lo spirituale* (1 *Cor.* 15, 46).

Creato ad immagine di Dio, Adamo a causa del peccato divenne terreno, e: *quale è il terreno, tali pure i terreni* (1 *Cor.* 15, 48); ossia come capostipite trasmise la natura col peccato e con la morte. Pertanto, prima del peccato egli, arricchito dei doni della giustizia originale, fu solo *figura di Colui che doveva venire.*

Così Paolo dimostra il primato assoluto di Cristo e la sua mediazione universale. La prima creazione si ebbe per mezzo di Cristo, immagine di Dio invisibile; e la novella creatura si ha in Cristo e per mezzo di Cristo. Nella prima e nella seconda creazione identica è la causa efficiente, esemplare e finale: il Verbo di Dio, l'Immagine del Padre; e pertanto somigliante è l'immagine impressa. Il peccato quindi, anziché interrompere, manifesta il compimento dei mirabili disegni del Padre.

FRANCESCO SPEDALIERI

TEOLOGIA NATURALE

Dio nella filosofia.

Pubblichiamo il testo della conferenza che Michele Federico Sciacca ha tenuto all'ottava settimana teologica di Messina in cui oltre le posizioni filosofiche particolari all'autore viene riaffermata con chiarezza la irriducibilità della teologia all'antropologia. *(n.d.r.)*.

Innanzitutto il tema: Dio nella filosofia *può essere inteso in due modi: Dio nel filosofare in quanto tale, e, se così, il problema di Dio, come vedremo, è ineliminabile dal filosofare stesso, in quanto ogni filosofia non può non porselo perché intrinseco al pensiero come tale; oppure Dio nella filosofia attuale, e, in questo caso, bisogna precisare quanta di quella attuale, che passa per filosofia, lo sia veramente. Se è tutta filosofia, dico subito che Dio, oggi, è quasi assente dalla filosofia; ma se buona parte di questa cosiddetta filosofia filosofia non è, allora non Dio è assente da essa, ma è la filosofia attuale assente dalla filosofia, in quanto è non-filosofia o antifilosofia. Si potrebbe dire che per la filosofia attuale il problema di Dio è inattuale, ma proprio perché è tale in una filosofia non-filosofia, il problema è attualissimo e ripropone l'attualità della filosofia in un'epoca non filosofica. Oggi essere atei è quasi essere conformisti; riproporre il problema di Dio e con esso quello della vera filosofia, è essere innovatori.*

Vi è una posizione negativa, antica quanto l'umanità, rinvenibile in tutti i tempi e presente come tentazione in ogni uomo: la posizione della protesta o della ribellione, di colui il quale si ribella, si rifiuta di ammettere l'esistenza di Dio. Innanzitutto, la ribellione come rifiuto o protesta, è una reazione o un moto immediato, cioè un fatto passionale. Come tale, non è ancora un punto di vista né un problema filosofico, in quanto la filosofia non è passionalità, immediatezza: filosofare è pensare e il pensiero è riflessione, meditazione; dunque è una posizione ancora al di qua della filosofia, non ancora oggetto di riflessione vera e propria. Ma che cosa si nasconde sotto questa ribellione o protesta? Sotto il rifiuto di Dio c'è il problema del male. Buona parte della letteratura di ogni tempo e soprattutto di quella contemporanea, filosofica e non filosofica (teatro, romanzo, eccetera), propone, teorizza e soffre questo rifiuto di Dio motivato da questa affermazione: « se esistesse un Dio onnipotente e buono, il male nel mondo non ci sarebbe, o almeno dovrebbe essere vinto ». Di fronte al male nel mondo — e questa protesta si è rinfocolata dopo l'ultima grande guerra — un male gigantesco, com'è possibile ammettere l'esistenza di un Dio di bontà, di amore? Com'è possibile, se Cristo è Dio, che, dopo duemila anni dalla redenzione, vi sia tanto male da lasciare sgomenti e senza speranza? Il rifiuto del male, la ribellione alla sua in-

vincibilità, si trasforma in ribellione a Dio: se c'è tanto male, Dio non può esistere perché è contraddittorio ammetterne l'esistenza; e, se non contraddittorio, superfluo. Questa posizione è stata teorizzata da pensatori di ogni tempo e luogo; basta qui ricordare Arturo Schopenhauer; essa, radicalizzata, conclude alla insignificanza del mondo, che non merita esistere e che sarebbe un « bene » lasciar finire, o anche a un attivismo disperato: non ha importanza che Dio esista o non esista tanto è lo stesso, e mettiamoci noi uomini all'opera nel tentativo di fare qualcosa per meglio sopportare il peso della vita.

Vi sono spiriti autenticamente sensibili al male, se soffrono fino alla disperazione, soffrono, per esempio, nel constatare che gli esseri viventi per vivere si devono distruggere l'uno con l'altro: la loro sofferenza merita rispetto ed è uno stimolo a meditare sul tremendo problema del male e un salutare correttivo per gli ottimisti grossolani, le cui cotenne sono invulnerabili.

Ma al di sotto della ribellione a Dio c'è un sofisma: il rifiuto di Dio non è una conseguenza dell'esistenza del male, ma un presupposto. Infatti, questi ribelli vorrebbero che nel mondo trionfasse il bene. Questo il loro ragionamento: « rifiuto Dio perché nel mondo il male è invincibile e perché esperimento che esso è premiato e il bene è punito, il cattivo è fortunato e il buono rovinato; crederei in Dio se nel mondo trionfassero il bene e la giustizia vera ».

Questa posizione è atea in partenza; infatti, se nel mondo trionfasse la giustizia perfetta, non ci sarebbe più bisogno dell'esistenza di Dio, il cui problema nasce dal fatto che questo mondo non è per la giustizia perfetta, per realizzare il compimento dell'uomo, tanto è vero che Cristo ha insegnato che la vera e perfetta giustizia, il trionfo del bene, non è di questo mondo. Chi dice: « non credo nell'esistenza di Dio, perché nel mondo il male è invincibile, mentre, se trionfasse il bene e questo mondo fosse un regno di perfetta giustizia, gli crederei », sta sofisticando; infatti, se in questo mondo si realizzasse la perfezione, Dio diventerebbe superfluo, cioè la sua negazione sarebbe una necessità e l'ateismo imbattibile. Come si vede, questo ateismo è presupposto alla presenza del male, non ne è una conseguenza; è la posizione del perfettismo deluso e disincantato che, non potendo denunziare, per l'invincibilità del male, la superfluità di Dio, si dichiara ateo con il pretesto che l'esistenza del male è incompatibile con quella di Dio, invece di chiedersi, come sant'Agostino: « si Deus est, unde malum? ».

Infatti, essa si può considerare il rovescio della medaglia del perfettismo o migliorismo, anch'esso oggi di moda: il regno di Dio si realizzerà in questo mondo; la perfezione non è del cielo, ma sarà sulla terra. Dunque, aspettazione messianica, escatologia storica o mondana: la perfezione non è opera di Dio in un altro mondo, sarà opera dell'uomo in questo mondo attraverso l'evoluzione e il progresso della scienza e della tecnica che ne è una conseguenza; dunque non più l'uomo per Dio, ma solo l'uomo per l'uomo. E' quella che si chiama la « teologia senza Dio », che ha i suoi teorici e sostenitori in Inghilterra, negli Stati Uniti, in Germania.

Dentro questa teologia giocano l'evoluzionismo e il perfettismo, la mondanizzazione radicale del cristianesimo inteso come puro amore del prossimo e impegno nel mondo comportante l'abolizione della « verticale » (Dio), e il « trionfalismo », donde i punti di contatto con il marxismo. Dio non è all'inizio, è alla fine dell'evoluzione, è l'ultimo grado, la emergenza finale, cioè: alla fine dello sviluppo evolutivo si realizzerà la perfezione in terra, quella perfezione che prima miticamente si trasferiva in un altro mondo: Dio è lo stesso mondo al massimo della sua perfezione. Dunque teologia senza Dio, che si identifica col processo fisico-antropologico dell'evoluzione.

La teoria non è nuova, anche se viene oggi presentata come una grande novità. Essa ha avuto il suo più profondo pensatore circa 50 anni fa nell'anglo-australiano Samuel Alexander, il primo a teorizzarla con il principio dell'evoluzione emergente. In questa teoria c'è un'applicazione indebita e ingiustificata del principio dell'evoluzione, la cui validità scientifica si limita alla biologia; e così fanno gli evoluzionisti seri. Invece se tale principio si traferisce alla storia — non soltanto la vita biologica ubbidisce ad un processo evolutivo, ma lo stesso spirito —, si fa della coscienza, dell'anima, di tutti i valori spirituali delle emergenze dell'evoluzione; e così, estrapolato il principio, si cade nell'evoluzionismo. Ora niente giustifica né filosoficamente, né scientificamente che il principio dell'evoluzione si possa applicare tout court *alla storia. Altro è l'evoluzione biologica che ha la sua ragion d'essere scientifica, altro è l'evoluzionismo storico che è la miticizzazione di un principio valido in sede di biologia e non più valido in sede di processo storico, giacché parlare di evoluzionismo storico è non capire che cosa è storia.*

Ancora un altro rilievo: l'uso imperfetto, scorretto, della parola perfezione. Quando parliamo di Dio come Essere « perfettissimo » o « infinito », intendiamo dire una cosa precisa: Dio è « infinito » non nel senso che Gli si possa sempre aggiungere qualcosa — e questo è l'indefinito che non ha niente a che fare con l'infinito in senso filosofico e teologico — ed è « perfettissimo », non nel senso che tale assoluto di perfezione lo va realizzando attraverso gradi di evoluzione o di che so io, anzi l'essere a cui si può aggiungere sempre qualcosa indefinitivamente è, in questo senso, l'opposto dell'infinito e del perfettissimo attribuito a Dio; infatti, per il fatto che posso aggiungere sempre qualcosa, l'essere a cui l'aggiungo, non è infinito e non è perfettissimo: infinito e perfettissimo è quello a cui non si può aggiungere o togliere niente. Consegue che il concetto di perfezione, in sede evoluzionistica, è la negazione del concetto di Dio, perché in quella sede, perfezione significa ciò a cui si può aggiungere sempre qualcosa, cioè ciò che come tale non è perfettissimo, mentre Dio, come l'Essere perfettissimo, esclude per essenza che Gli si possa aggiungere alcunché.

C'è un'altra posizione, anch'essa oggi molto diffusa: è vero solo ciò che è verificabile sperimentalmente e attraverso il calcolo matematico, cioè quello di cui c'è esperienza sensibile e che può essere pensato e misurato, ridotto a calcolo; ma Dio non è verificabile sperimentalmente e secondo il calcolo matematico; dunque Dio non esiste. Anzi non è nemmeno un problema, è un non-problema o un problema « senza senso ».

Al congresso internazionale di Amsterdam, nel 1948, uno di questi neopositivisti o neoempiristi o come si chiamano, mi obbiettò che egli avrebbe creduto nell'esistenza di Dio, quel giorno in cui attraverso un apparecchio di fisica o di chimica ne avesse avuto la prova sperimentale. Al che risposi: « Il giorno in cui lei provasse questo, io diventerei ateo ». Infatti, in questo caso Dio sarebbe un qualsiasi fenomeno di esperienza e non più Dio. Qui si confonde il vero con il verificabile, senza riflettere che vi può essere il verificabile solo perché c'è il vero, altrimenti che vi sarebbe da verificare senza il principio di verità, che fonda ogni vero e il verificabile e che non è verificabile nel modo in cui si verifica il verificabile? Infatti, se fosse esso stesso da verificare non sarebbe il principio che fonda ogni verificabilità e questa resterebbe senza fondamento.

In queste e altrettali sciocchezze — e oggi ve ne sono tante di moda — s'incappa quando non si possiede o si è perduto il senso della filosofia, cioè quando il sociologo o lo scienziato credono di fare filosofia facendo sociologia e facendo scienza, o vogliono fare filosofia sociologicamente o scientificamente. Son solito dire che volentieri perdòno le sciocchezze che gli scienziati hanno detto e dicono quando parlano di filosofia, perché mi ricordo delle sciocchezze che i filosofi han detto e dicono quando parlano di scienza.

C'è un'ultima posizione, la più pericolosa perché insidiosa e sottile. Questa: il problema di Dio è, sì, un problema e non si può negare che se ne possa dare una soluzione; ma è un problema difficile, e infatti dopo tanti millenni se ne discute ancora. E allora, dato che ci sono problemi più urgenti, problemi di vita quotidiana, di impegno politico e sociale, quello di Dio « mettiamolo da parte », non perché non sia problema e non si possa risolvere, ma ci vuole tempo e majora premunt.

Questa posizione oggi è entrata, purtroppo, anche nella coscienza di molti cattolici e cristiani con la scusa dei problemi più urgenti, tutti mondani, viene a coincidere per altra via con quella della « teologia senza Dio » e con le altre da noi indicate, e tutte sboccano nella pura speranza mondana, nel « trionfalismo », cioè nella tesi rigidamente laica o immanentistica o storicistica dell'impegno nel mondo per il mondo, dove l'uomo compie il suo destino. Ma questa posizione, ripeto, è la più pericolosa: far dormire nella nostra coscienza il problema di Dio tanto a lungo fino a che la coscienza, addormentata, resti indifferente. Qui l'insidia: non nel negare, ma nel distrarre da questo problema, nel provocare una « distrazione » dell'uomo, una specie di vuoto di memoria, in modo che di Dio non si ricordi, che viva come se Dio non esistesse. E' l'ateismo pratico che teoreticamente finge di non essere ateo.

A questo punto faccio una domanda a questi « timorati » di Dio tanto che vogliono dimenticarlo nell'arraffo del mondo: voi m'invitate a mettere da parte questo problema, se non altro a sospenderlo, per fare altre cose; mi proponete una distrazione, un divertissement, *cioè l'impegno esclusivo nel mondo. Ma ditemi: è proprio vero che il problema: « se Dio esiste o non esiste » è meno urgente dell'impegno nel mondo? Forse non cambia tutto di segno secondo che la risposta sia affermativa o negativa? Come faccio allora a impegnarmi sul serio nel mondo tenendo sospeso questo*

problema, da cui dipende il significato e il valore di tutto quello che faccio nel mondo? E credete che il problema di vivere sempre meglio e di impegnarmi in questa o quella cosa del mondo sia più importante e più urgente del problema di Dio? Ma nel momento in cui dite questo, per il fatto che ritenete che vi possa essere un problema più urgente e più importante di quello di Dio, voi mi state ingannando, perché nell'affermare questo, voi siete atei. Questo l'ateismo mascherato e suadente, che urge smascherare subito. Dio non è il teorema di Pitagora, che posso conoscerlo o ignorarlo, e il senso della mia vita non cambia, senza con questo misconoscere l'importanza scientifica di quel teorema e che cosa ha significato nella storia dell'umanità; però che lo conosca o non lo ricordi, che lo sappia dimostrare o no, il significato della mia vita non cambia. « Se Dio esiste », « se Dio non esiste », non è come il teorema di Pitagora o altra scoperta scientifica. Giustamente Pascal, uno scienziato, dice che pur di non rinunciare a una sola verità religiosa o principio morale è disposto a regalare tutta la scienza. E Galilei, altro scienziato, a prescindere dalla condanna del sant'Uffizio, con piena coscienza di cattolico e in piena libertà, scrive che, se una sola parola di quel che aveva detto, anche se matematicamente vera, fosse stata in contrasto con la Bibbia, avrebbe accettato la verità del testo sacro.

Quest'ultima posizione, pericolosissima, ripeto, nel momento che ci concede che il problema di Dio è un problema e si può risolvere, ci suggerisce di non occuparcene, perché ci sono cose più urgenti e più importanti da fare: ci abitua lentamente a considerare che il problema di Dio è secondario, viene dopo l'impegno politico, dopo l'impegno sociale, viene dopo tutto anche dopo il totocalcio, viene, quando ce ne ricordiamo, ed è meglio se non ce ne ricordiamo mai; intanto la giornata passa come se Dio non esistesse.

Essa presenta un'altra insidia: di convincerci a poco a poco che vi è contraddizione o perlomeno contrasto tra l'impegno nel mondo e l'esistenza di Dio; ripresenta camuffata la vecchia accusa che l'esistenza di Dio e di un altro mondo distrae gli uomini dagli impegni mondani e per conseguenza impedisce loro di progredire; donde l'altra affermazione: la religione è un ostacolo al progresso dell'uomo, anzi è la sua nemica. Invece, dal punto di vista cristiano, amore di Dio e impegno nel mondo, non solo si escludono, ma si richiamano: l'esistenza di Dio impone al cristiano un impegno « totale » nel mondo a patto che l'impegno non sia mai « assoluto ». Impegno totale nel mondo e nello stesso tempo distacco per essere liberi di impegno assoluto verso Dio.

Tutte queste tesi — e potrei continuare ancora — hanno un errore in comune: il problema di Dio è esterno all'uomo, è un problema che si può o non può porre, è un problema facoltativo, eludibile, procrastinabile, che si può anche mettere in archivio. E invece, no. Il problema di Dio è interno all'uomo perché è interno al pensare in quanto tale e perciò al filosofare: non è eludibile. Per il fatto che penso, che sto parlando, che faccio un discorso, mi si pone dentro questo discorso, nel discorso come tale, il problema dell'esistenza di Dio; mi si pone per il fatto che sono qui. E allora, affinché oggi, pur dicendo cose non diverse e tanto

meno opposte a quelle della grande tradizione filosofica della metafisica classica, ci si possa far capire, urge porre il problema nei termini in cui va posto.

Oggi si parla di scienze umane (le scienze cosmologiche ormai sono patrimonio della scienza); non per nulla questa settimana teologica ha al centro l'uomo. Entrare nel cuore della questione significa fare del problema dell'esistenza di Dio un problema di antropologia filosofica, un problema dell'uomo in quanto tale: non che lo interessa, perché quello di Dio non è uno dei tanti problemi « interessanti », ma nel senso più profondo che se lo trova dentro; dunque, una risposta la deve dare. E la filosofia è riflessione o mediazione, il grado più elevato del pensiero riflesso. Qualsiasi cosa assumo filosoficamente, per ciò stesso diventa oggetto di riflessione, e cessa di essere immediata. Chi dice che la filosofia è vita vissuta, non sa cos'è filosofia, che è riflessione sulla vita vissuta, meditazione; fin quando la vita è vissuta immediatamente non c'è ancora filosofia. Se io rifletto su di me, ciascun uomo su se stesso, sento di essere, e l'esistenza è sentimento: solo l'uomo « sente » di essere, nessun altro ente ha il sentimento di essere; in questo senso, di tutti gli enti, solo l'uomo è « esistente » o principio di soggettività. Ma sapere di esistere non è solo esistere: il sentimento, pur restando unito all'atto immediato di esistere e pur non riferendosi all'esistenza di altro, è mediato, oggettivato. E so di esistere, di essere questo esistente — altrimenti non avrei questo sapere e nessun sapere — per il principio di verità, di cui il mio sapere di esistere è una specificazione o un termine. Esso principio di verità, unito in ciascuno uomo ontologicamente al suo termine o principio della soggettività, è l'essere; ma l'essere, come principio di verità non può essere presente alla mente che nella forma dell'Idea. Consegue che io sono — e ciascun uomo è — principio di soggettività, questo esistente finito con i suoi limiti ontologici e costituzionali, che giacché sa di esistere (e in quanto ha questa coscienza è esistente) è anche costituito dal principio di verità, l'essere sotto la forma dell' Idea, che illumina la sua mente e per la qual forma oggettiva o principio di oggettività, è mente o essere pensante. La riflessione mi ha fatto scoprire che io, e ciascun esistente, è ontologicamente costituito dal principio della soggettività e da quello dell'oggettività. La attuazione dell'uomo nella sua integralità è l'attuazione di tutte le possibilità inerenti a questi due principî, cioè dell'essere nella forma del reale e dell'essere nella forma dell'Idea; tale attuazione è la perfezione di ogni esistente. Cioè, come dice san Tommaso, l'essere è la perfezione di ogni ente. Ho riproposto in maniera diversa, centrandola nell'uomo, una delle tesi metafisiche dell'Aquinate.

In virtù del principio di verità con cui so di essere, so delle altre cose, altrimenti sarebbero puri dati di sensazione, meri sentiti, mancando in se stessi del principio di intelligibiltà: le cose sono intelligibili per la luce dell'essere in tutta la sua estensione infinita, principio di intelligibilità e perciò della conoscenza intellettiva o mediata, il cui principio è però l'intuito intellettuale dell'essere nella forma dell'Idea o principio di oggettività, fondamento del sapere e di ogni sapere, principio costitutivo

di ogni ente pensante, che non sarebbe tale senza il principio di verità. Sto parlando del « pensare », non del « ragionare ».

Dunque: ciascun esistente è principio di soggettività — questo esistente — ed è insieme principio di oggettività o la verità prima dell'essere, che lo fa intelligente, del quale il principio di soggettività è la prima specificazione, e senza del quale non sarebbe capace di sapere o di scienza. Ma il principio dell'essere nella forma dell'Idea o verità prima, anche se specificato da tutti i possibili enti particolari e dall'intero universo, non è esaurito da nessuno di essi, né dal loro insieme; li trascende tutti, giacché l'essere nella forma dell'Idea è infinito. Pertanto, il principio del sapere non è esauribile in nessuna forma di sapere o di scienza: trascende la stessa filosofia, che su di esso riflette, trascende tutto il mondo dell'esperire.

A questo punto nascono da me e dentro di me questi problemi: io, principio di soggettività, sono come tale questo ente finito; dunque non sono il principio di me stesso: dal momento che sono, tutto comincia da me, ma non comincio da me stesso, io che sono; infatti, se io fossi il principio di me stesso, non sarei un ente finito. Si pone il problema del Principio metafisico di tutti gli enti finiti, dell'essere finito in quanto tale. Qualcuno potrebbe obiettare: se l'uomo potesse liberarsi dei suoi limiti di ente finito, il problema di Dio non nascerebbe, e l'uomo vuole essere Dio (Sartre). *L'obiezione è semplicemente senza senso; e l'ontologia classica, nelle due forme platonico-agostiniana e aristotelico-tomista, ci soccorre con i suoi principî che non sono di quell'epoca, bensì di tutte le epoche, del pensiero umano in quanto tale. Infatti, se l'uomo si potesse liberare dei suoi limiti, da cui nasce il problema di Dio come problema del Principio prima da cui tutti gli enti finiti, non diventerebbe Dio, ma annienterebbe se stesso, giacché la liberazione dei limiti ontologici di un ente comporta la distruzione di questo ente, o, se si vuole, il suo essere un altro ente totalmente diverso. I limiti sono elementi costitutivi necessari e indispensabili per conservare l'essenza di un ente; pertanto la perdita di questi limiti non perfezionerebbe l'essere dell'uomo, ma lo distruggerebbe. Se infatti io mi potessi liberare del limite della morte, del dolore, della sofferenza, dei limiti inerenti alla libertà, dei limiti inerenti al pensare e al conoscere, non sarei più questo esistente né un uomo, ma un altro ente. Non ci si rende conto che, essendo i limiti costitutivi della essenza dell'ente, la loro distruttibilità non significa perfezionamento, ma annientamento: non posso deporre i miei limiti senza distruggere me stesso; dunque mi sono intrinseci e indeclinabili; dunque, ancora, non posso essere il Principio di me stesso; né il finito nel suo « tutto » può esserlo. A questo punto, in quanto principio di soggettività, nasce in ogni uomo una* ragione *(adopero la parola « ragione » e non « prova » perché quest'ultima oggi può dare luogo ad equivoci, in questo senso: all'epoca della Scolastica e fino alla fine del '500, si pensava ad una determinata argomentazione; oggi quando si dice prova, si pensa alle prove scientifiche; pertanto dicendo prova dell'esistenza di Dio, tutti pensano alla prova scientifica, matematica, fisica, eccetera) dell'esistenza di Dio. Su questa base e con questo linguaggio possono essere recuperate in pieno*

le cinque vie di san Tommaso; non che le renda valide questo linguaggio, ma le rende, direi, accettabili in sede di antropologia, piuttosto che in sede di cosmologia.

D'altra parte, ogni esistente è anche principio di oggettività, il lume infinito di verità. Posso io deporlo? Non posso: se potessi deporre il principio di verità o il lume che è fondamento di ogni sapere e come tale la mia stessa dignità di uomo, cesserei di essere un soggetto pensante, diventerei una cosa. Ma il lume di verità nella sua infinità, non è l'infinito o l'essere sussistente, bensì l'essere come oggetto del pensiero o come Idea, quello che sant'Agostino chiama il « verbo della mente » e Rosmini « idea dell'essere », il « noetico » di cui parla Platone. E allora: non posso deporre questo lume senza cessare di essere pensante; d'altra parte, esso non è l'infinito sussistente ma solo ideale; dunque, io soggetto finito come principio di soggettività non posso essere la sussistenza dell'essere infinito come Idea, giacché, se ne fossi la sussistenza, sarei Dio. Ma una sussistenza non può non averla giacché sarebbe contraddittorio che l'essere infinito pensato mancasse di sussistenza. Questa un'altra ragione *dell'esistenza di Dio, recupero, cambiandola radicalmente, dell'argomento ontologico di sant'Anselmo. Inoltre, posto così il problema, non ha senso di contrapporre prove* a priori *e prove* a posteriori, *diatriba oggi inutile tra prove ontologiche e prove cosmologiche. Infatti, posto così il problema, le due prove sono, potrei dire, l'una dentro l'altra; meglio, la prova è insieme* a posteriori *e* a priori: *muove dall'essere sussistente finito, e dunque dal reale e insieme dal principio di verità come oggetto della mente, e dunque dall'*a priori. *In breve: io che sto scrivendo, e in quanto sto « scrivendo » e « pensando », sono la* ragione *dell'esistenza di Dio. E giacché non posso deporre nessuna delle sue dimensioni ontologiche che mi costituiscono — ente finito pensante per il principio di verità — io sono questa sintesi ontologica vivente e, come tale, la ragione dell'esistenza di Dio.*

Questo è il nuovo linguaggio con cui ripropongo le tesi della metafisica classica; è un linguaggio di oggi, che ripresenta la filosofia di sempre; infatti, la filosofia è una, la filosofia della verità o dell'essere. Ma all'interno di essa vi possono essere innumerevoli prospettive, diverse ma convergenti. Una filosofia nuova è la traduzione o la « esposizione » in un linguaggio mentale aderente alle esigenze del tempo, della stessa verità, essendo la verità eterna.

Non ho parlato di prove, bensì di ragioni; non ho detto neanche prove « razionali ». Anche questa parola dà luogo ad equivoci, tra cui questo: la prova è valida perché la rende tale la ragione. E, invece, no: la ragione non è una facoltà principale originaria, è una facoltà derivata. In fondo, è una imperfezione: le cose che vediamo intuitivamente, non abbiamo bisogno di « ragionarle ». In questo senso Dio non ragiona, perché non ne ha bisogno; se ragionasse, non sarebbe Dio, ché sarebbe imperfetto. La ragione è preziosa all'uomo perché senza ragione non potrebbe giudicare, stabilire relazioni, argomentare, calcolare, eccetera; ma non è la ragione che fa vero un ragionamento, è la verità. E la verità non si accresce, né diminuisce, non è più vera o più falsa per il ragionamento.

La verità è vera in se stessa: nessun giudizio, nessuna deduzione possono aumentare la verità di una verità e meno ancora fondarla. Prima della ragione e indipendentemente da essa e dal ragionamento, conta l'« intelligenza » della verità; c'è la « dianoeia », direbbe Platone, perché c'è la « noesis », l'intuito intellettivo della verità prima dell'essere. Solo il lume di verità rende veri i giudizi veri attraverso il processo razionale; solo esso fa che la ragione possa giudicare, stabilire relazioni; ma, ripeto, la verità è prima della ragione, né aumentata, né diminuita da essa. Allora indicare le « ragioni » dell'esistenza di Dio, fondate sull'intelligenza della verità, è un linguaggio che rende possibile aderire alle stesse soluzioni, senza parlare di « prove razionali », ché oggi, quando si dice questo, si pensa ad altro. Certo, se non avessi la ragione, non potrei fare questo discorso, ma questo discorso non è vero per la ragione, ma è vero in quanto si fonda sul principio di verità, su cui si fonda anche il mio ragionare.

Quando oggi si ciancia — e purtroppo anche nel campo cattolico — che la filosofia è finita e che bisogna buttarla a mare assieme alla metafisica e san Tommaso (sì, oggi non mancano preti « impegnati » che vorrebbero eliminare san Tommaso perché, dicono, superato — l'hanno superato loro?) non si sa quel che si dice. Non si tratta di buttare a mare, operazione tanto facile e tanto stupida che riesce bene a tutti. Si tratta di ben altro: Tommaso, come Agostino prima e gli altri pensatori che si sono susseguiti, non hanno buttato a mare né Platone, né Aristotele, né altri. Hanno fatto ben altro: hanno pensato, con la loro testa, su Platone, su Aristotele e sugli altri.

Di qui il mio invito: non c'è da buttare a mare niente, c'è da fare quello che hanno fatto i nostri padri, che non hanno accettato passivamente e stancamente ripetuto formule vecchie. Hanno ripensato, secondo il loro tempo, ma non al servizio del loro tempo, altrimenti, se si pensa dentro il nostro tempo per lisciarlo e assecondarlo, si muore con il nostro tempo; e la storia non è ciò che passa, ma è ciò che resta, perché ciò che passa non fa storia. Come loro hanno pensato e non ripetuto, innovato e rinnovato — e la verità è sempre rinnovatrice e innovatrice — pensiamo anche noi dal principio di verità o dall'essere rinnovando e innovando, invece di accettare tutte le novità per il solo fatto che son novità, tutte le mode per il solo fatto che son mode, provincialismo di « apertura » più superficiale e nefasto di qualsiasi provincialismo di « chiusura ». Se buttassimo a mare Platone e Aristotele, Agostino e Tommaso, Cartesio e Leibniz, Hegel e Rosmini, cioè il pensiero umano nella sua sofferenza, non resterebbe niente. Raccogliamoci e pensiamo ciascuno con la sua propria testa, e come quei pensatori si sono sforzati di rinnovare e innovare la tradizione, rinnoviamola e innoviamola anche noi, ché la tradizione innovata, soltanto essa, è l'autentico progresso.

MICHELE FEDERICO SCIACCA

ETICA

Una nuova introduzione al concetto di libertà.

La presente nota non è originale, poiché ogni tesi in essa contenuta non è nuova o diversa rispetto alle classiche posizioni del pensiero cattolico sul problema della libertà; non è, neppure, in alcun modo completa rispetto agli immensi problemi di cui si farà, nel seguito, cenno: la mole stessa del lavoro dimostra ciò in modo evidente. La presente nota vuole esprimere soltanto un'esigenza di chiarezza e di sintesi per un argomento, come è quello della libertà, in cui la ricchezza e la varietà degli aspetti, di volta in volta considerati, conduce inevitabilmente ad una irriducibile eterogeneità di definizioni, non sempre chiare, per lo stesso concetto di libertà, il quale, logorato da un uso troppo frequente, associato a vieti slogan sui quali ormai l'attenzione sorvola, assume, di conseguenza, nuovi più ricchi significati, sottintende nuove intenzioni, non sempre definibili, forse perché colte soltanto a livello meramente intuitivo, caratterizza, all'insegna gloriosa dei ricordi che esso suscita, nuove posizioni di pensiero nel campo speculativo come nel campo pratico, ma, d'altro lato, rischia di perdere, per via, la parte più preziosa di sé, e cioè la sua stessa consistenza logica. In questa nota ho inteso, quindi, svolgere un discorso unitario, anche se sommario e forse rozzo, nel quale i diversi argomenti attinenti alla libertà, nei loro addentellati morali e sociali, siano ricondotti all'applicazione corretta di una teoria compattamente costruita e abbastanza rigorosa.

Nonostante l'ambizione di un tal proposito, la trattazione è condotta molto modestamente, rinunciando a priori ad un approfondimento per una generale filosofia della libertà; il mio atteggiamento vuol essere quello dello scienziato che esplora il suo oggetto di studio, scevro da preoccupazioni a monte (d'ordine logico, gnoseologico, ecc.); cioè io desidero fondare il concetto di libertà non in assoluto ma relativamente agli altri concetti che la scienza, nell'accezione ovvia del termine, accetta e studia. Questo tentativo metodologico ha in comune con una posizione neo-positivista un proposito di chiarezza nella formulazione corretta di ciò che si vuole e si può esprimere, ma se ne distingue per il diverso significato attribuito al concetto di correttezza, là posto a priori, come fondamento e premessa del discorso scientifico, qui definito soltanto in relazione alle realtà (fisiche, psicologiche, sociali, morali) con le quali la libertà si confronta. D'altra parte, il discorso che io propongo non è inseribile in una disciplina positiva, poiché esso rifiuta di assumere senza discutere un'ipotesi che la scienza ritiene ovvia, circa la riducibilità d'ogni realtà complessa alle sue parti (§ 1). Da tale rifiuto scaturisce una definizione di libertà che consente una dimostrazione non priva di eleganza per le principali tesi nel seguito enunciate, e che, soprattutto, fonda logicamente il concetto di libertà al sicuro da ogni possibile evoluzione delle conclu-

sioni offerte dalla ricerca scientifica — o scientifizzante — sull'azione autocosciente (§ 2). Invero, si può utilizzare la seguente elementare osservazione: se io penso un complesso non debbo in generale pensarne le componenti; ad esempio, se io penso al corpo umano non debbo, per ciò stesso, pensare attualmente il pancreas o il rene. Si tratta di un'osservazione sin troppo ovvia; tuttavia io credo essa dia luogo all'obiezione forse più stringente di fronte alle argomentazioni di chi tenta di ridurre l'attività spirituale e morale dell'uomo alla risultante condizionata di fattori strettamente fisici. Infatti l'identità del complesso con le sue componenti, e in particolare della volizione con i suoi presupposti o le sue ragioni materiali, è affermabile soltanto se si può prescindere dal fatto che io, pensando, opero diversamente sul complesso e sulle componenti, poiché, se io penso il complesso non debbo pensarne le componenti. Ebbene, inserendo questa precisazione, in verità sottile, nell'analisi scientifica, e cioè introducendo la considerazione dell'atto di pensiero, senza, peraltro, consentire scivolamenti scettici o idealistici, si promuove un discorso più complesso e articolato, nel quale le semplicistiche conclusioni di stampo positivistico, che la ricerca sperimentale sembrerebbe avallare, perdono ogni efficacia (§ 3).

Nel § 4 viene saggiata la utilizzabilità della definizione proposta nel § 2 in rapporto ai problemi classici, nella filosofia cristiana, del Concorso e della Prescienza Divina: è opportuno chiarire che il § 4 contiene semplicemente una osservazione intorno alle tesi accettate comunemente dal tomismo, senza alcuna pretesa di approfondimento; si tratta di un breve cenno che potrebbe esser ripreso e sviluppato costituendo una ricerca indipendente.

Il § 5 introduce all'oggetto principale di questa nota — ossia alla libertà nell'ambito morale, sociale e religioso — proponendo una distinzione fondamentale tra libertà immediata e libertà mediata, dalla quale emerge l'esigenza di un condizionamento morale (§ 6) e si definisce la funzione della società (§ 7, § 8) in rapporto alla libertà dei suoi membri. Infine nel § 9 viene condotto un breve ragionamento sulla libertà religiosa al solo scopo di chiarire come essa non sia un bene implicito ed ovvio che basta salvaguardare dalle ingerenze dell'autorità civile, ma sia anzitutto un obiettivo arduo e a tutt'oggi inattuato, per il cui raggiungimento si esige un profondo impegno.

§ 1 L'AZIONE E I SUOI FATTORI

Libertà vuol dire poter compiere azioni libere.

Per definire il concetto di libertà debbo quindi analizzare l'azione distinguendone i fattori (1). Si può considerare la questione se esista o non un discorso sui fattori che si identifichi con il concetto di azione libera. Vedremo in seguito che la risposta a tale questione è strettamente connessa alla definizione di libertà.

---

(1) Il concetto di fattore, per un'azione, può esser lasciato del tutto indeterminato: si esige soltanto che esso non esprima un'azione.

Un'analisi fondamentalmente analoga si esige per caratterizzare, ad esempio, la durata rispetto agli istanti temporali, l'organismo rispetto agli elementi che lo costituiscono, e, in generale, il complesso rispetto alle sue parti: l'ipotesi che si possa costruire un discorso sulle parti che esprima adeguatamente il complesso è spesso assunta come ovvia e la formulazione di tale discorso rappresenta il fine della ricerca.

D'altra parte non è infondato il dubbio che qualcosa vada perduto riducendo il tempo ad una successione di istanti, o l'organismo ad una relazione tra i suoi elementi, pur nella ipotesi che l'attuazione dei singoli momenti implichi quella del complesso. Se infatti la caratterizzazione del complesso rispetto ad ogni possibile discorso sulle sue parti, verte sui princìpi in base ai quali è lecita la ricerca, ogni verifica dell'ipotesi ammessa è resa vana dall'esigenza di formulare un giudizio sulle premesse che giustificano il giudizio stesso.

Orbene, *il complesso non implica che le sue parti siano attualmente pensate. E' infatti possibile costruire su di esso un discorso (relativo alle parti) non tautologico.* Quel che distingue il complesso dalle sue parti non si riferisce dunque soltanto ai rapporti reciproci obiettivamente riscontrabili, ma anche all'attuale attività pensante; ciò implica, in generale, il superamento dell'oggetto di studio (2).

La distinzione di cui si parla non è, peraltro, irrilevante ma è anzi alla base della scienza. Infatti la fecondità della ricerca è legata alla possibilità di isolare le conclusioni, *dimenticando il particolare metodo seguito per raggiungerle.* Ad esempio, da un lato, il sillogismo appare una mera tautologia se non si tien conto della possibilità, che esso garantisce, di non pensare, nella conclusione, il termine medio; dall'altro, ogni legge induttiva si riduce ad una vuota descrizione particolare se non si ammette l'ipotesi che essa non si riferisca soltanto ai casi sperimentati.

Tuttavia, la distinzione tra il complesso e le sue parti esula dalla tematica strettamente scientifica poiché implica la considerazione dell'atto di pensiero. Essa si inserisce in un discorso a monte, rispetto a quello scientifico, che ne costituisce la premessa logica. Quindi l'essenza del complesso è scopribile, nell'analisi scientifica, come coerenza del discorso compiuto sulle parti, il quale non può vertere sull'identità di queste col complesso (3). Se invece tale identità viene affermata, possono evidenziarsi paradossi, come quelli di Zenone relativi al moto e al « tempo spazializzato », superabili soltanto se si riterrà non compatibile con la coerenza richiesta per esprimere il complesso l'atto con cui si opera la

(2) In termini espressivi, anche se non del tutto rigorosi, si potrebbe dire che la differenza fondamentale tra il complesso e gli elementi che lo costituiscono consiste in questo: il composto dipende dalla realtà (non pensata) degli elementi, mentre questi sono qualificati dal concetto che se ne ha, e cioè dalla loro realtà pensata.

(3) Ossia non è lecito discutere sull'identità complesso-elementi, poiché tale problema si pone al di fuori del discorso scientifico che ignora l'atto di pensiero. Pertanto, anche l'atto analitico non può ritenersi compatibile con la coerenza richiesta per esprimere l'essenza del complesso. Ne segue l'esigenza di ritenere tale atto come dato e non come metodo di ricerca.

analisi: in particolare si dovrà considerare tale atto come non ripetibile indefinitamente (4).

§ 2 DEFINIZIONE DI LIBERTA'

Un'azione libera è un'azione elementare: ossia è un'azione non analizzabile in alcun discorso sui suoi fattori. (5)

La definizione data è facilmente collegabile con quella usuale di azione libera come azione non costretta da alcun fattore. Per l'azione non libera l'attuarsi dei fattori costrittivi si identifica con l'azione in sé: questo è pertanto il discorso sui fattori la cui formulazione spiega il complesso. Viceversa, se l'analisi dell'azione nei fattori è attualmente lecita, ciò significa che l'azione è identificabile con un discorso sui suoi fattori, sicché ne appare tautologica ogni descrizione attuata su questi; e cioè l'azione è logicamente dedotta dalla conoscenza dei suoi fattori, secondo l'usuale concetto di necessità.

Nel campo della realtà fisica è, per definizione, sufficiente il punto di vista scientifico sicché può affermarsi come postulato e, al tempo stesso, come fine dello studio l'identità del complesso con le parti. Ne segue la possibilità dell'atto analitico: non è questo dunque il campo dove si esplica la libertà. Tuttavia, l'affermazione dell'irriducibilità della azione ai suoi fattori non è contradditoria, bensì non rilevante e non avvertibile attualmente: essa si traduce nell'esigenza di garantire la coerenza al discorso ritenendo non indefinita la analizzabilità dell'azione: il nesso tra i fattori assume, con ciò stesso, un significato più ricco, perché valido anche a monte del punto di vista scientifico. Tale nesso dicesi *causalità*; la sua natura esula però dal campo scientifico perché si riferisce all'integrità dell'azione che la scienza può lecitamente ignorare.

§ 3 LA LIBERTA' DELLE AZIONI UMANE

Tesi: l'azione autocosciente è libera.

Occorre dimostrare che l'atto analitico non è lecito se riferito alla azione autocosciente, all'azione, cioè che implica la riflessione sull'azione

(4) L'integrità del tempo e dello spazio, frantumati, negli argomenti di Zenone, in innumerevoli istanti e in minuscoli tratti è restituita imponendo la coerenza del discorso scientifico: ciò implica che l'atto analitico non può intendersi ripetibile indefinitamente poiché l'indagine scientifica deve prenderne atto ma non adottarlo come strumento operativo. Pertanto scompaiono ovviamente i paradossi di Zenone legati alla perenne possibilità di ulteriori divisioni.

(5) L'azione libera, invero, esplica caratteristiche globali e di sintesi, sorvola sulla connessione tra i suoi fattori; e cioè si innesta su tali fattori ma ne trascende la fenomenologia. Diverso è il discorso per l'azione necessitata: questa è caratterizzata dal fatto che nel pensarla si attribuisce un nesso tra i suoi fattori; e da ciò non si può prescindere. Si può quindi identificare il rapporto tra azione libera e non libera con quello tra complesso ed elementi di cui si è parlato nel § 1. Perché la libertà abbia, allora, un significato concreto, occorre che la prospettiva scientifica la quale postula la liceità dell'analisi non sia sufficiente. In altri termini si può dire che la libertà è l'erroneità attuale dell'analisi riferita all'azione.

stessa (6). Ora, l'analisi dell'azione nei suoi fattori è siffatta che la considerazione di questi impone che essi siano pensati, mentre l'azione prescinde da ciò. D'altra parte, se oggetto di esame è l'azione autocosciente, allora è oggetto di esame anche la riflessione sull'azione stessa. Ciò basta a dimostrare la tesi. Infatti, affermando la liceità dell'atto analitico si dovrebbe poter ignorare che la riflessione opera diversamente sull'azione e sui fattori, si dovrebbe cioè prescindere dall'attività riflessiva che è invece oggetto attuale di studio.

L'azione autocosciente è dunque, in sé, libera; un'azione autocosciente costretta, rimane pur essa risultato di una scelta libera rispetto al danno connesso alle alternative o all'idea falsata che se ne ha.

§ 4 UN' OSSERVAZIONE SUI PROBLEMI DEL CONCORSO E DELLA PRESCIENZA DIVINA

Il problema del Concorso consiste nel determinare la ragione sufficiente dell'attività della creatura. In particolare, si chiede se l'azione libera, dipendendo unicamente dalla creatura, si sottragga alla causalità universale che ha per vertice Dio. Le soluzioni classiche del problema distinguono i fattori per i quali opera la causalità divina, lasciando alla creatura l'attuazione dell'azione in sé. L'azione permarrà libera se, e soltanto se, la determinazione dei fattori non la deduce: in tal caso, però, ad essa deve estendersi il concorso di Dio. Orbene, la definizione data alla libertà consente di chiarire il nocciolo del problema: infatti la libertà non dipende, isolatamente, dai fattori o dall'azione bensì soltanto dal loro rapporto; essa comporta cioè che la determinazione dei fattori non implichi quella dell'azione. E ciò appare compatibile con il concorso divino: certamente, infatti, Dio è causa dei fattori e dell'azione, ma questo non implica che i fattori deducano l'azione, poiché se A implica B e C, da ciò è indeducibile che B implichi C.

Data l'onniscienza divina, estesa alle cose future — e futuribili — come è possibile la libertà? Le insormontabili difficoltà del problema si fondano essenzialmente sull'ipotesi che la imprevedibilità dell'esito di una azione libera scompaia, sin nelle più remote tracce, quando l'azione stessa sia attuata. In tal caso, non potendo mutare la scienza di Dio, si deve ammettere che da Dio ogni atto sia previsto dall'eternità. D'altra parte l'imprevedibilità dell'azione libera non ha soltanto implicazioni d'ordine temporale, non utilizzabili se riferite a Dio, bensì anche d'ordine logico: ed in queste si esprime fondamentalmente l'azione libera. Invero, come si è notato, la libertà si attua anzitutto nella indeducibilità dell'azione dai suoi fattori: è questo un fatto logico le cui applicazioni temporali avranno senso se operate entro precisi limiti. Tuttavia, dall'indeducibilità segue la imprevedibilità da parte di chi conosca i fattori e voglia, per ciò stesso, dedurne l'azione; e viceversa, l'imprevedibilità implica che non sussista alcuna ragione logica atta a consentirne la deduzione. Pertanto i due

(6) Intendo per azione autocosciente l'azione il cui significato e il cui esito si identificano con la riflessione sull'azione stessa.

concetti sono riducibili l'uno all'altro, sicché si identificano le loro conseguenze.

Ciò premesso, si riconosce che la distinzione tra il caso in cui l'azione sia ancora da compiere e il caso in cui essa sia compiuta non è interessante; poiché all'imprevedibilità connessa al primo caso corrisponde l'indeducibilità connessa al secondo e ad entrambi; e i due concetti sono equivalenti sotto l'aspetto che ci interessa. Dunque non è vero che il compiersi dell'azione tolga ogni velo all'azione stessa rendendo noto ciò che prima era ignoto; all'opposto, la libertà conferisce una traccia indelebile all'agire: l'evolversi delle cose non la può né cancellare né mutare. Il problema della prescienza divina consisterà allora nel valutare se sia compatibile o non con l'onniscienza di Dio l'indeducibilità dell'azione dai suoi fattori: la risposta sarà positiva se tale indeducibilità risponde alla natura delle cose, e cioè se l'azione è libera secondo la definizione sopra proposta.

§ 5 LIBERTA' IMMEDIATA E LIBERTA' MEDIATA

I fattori di un'azione non sono, a loro volta, considerabili come azioni. Una azione libera, pur non identificandosi con alcun discorso sui suoi fattori, potrà, tuttavia, esser analizzata nelle sue fasi, ove si intenda con fase un termine del discorso sull'azione che esprima pur esso un'azione.

La definizione adottata per la libertà chiarisce che se un'azione si identifica con un discorso sulle sue fasi, la sua libertà è condizionata alla presenza di almeno una fase libera. Con altre parole: (a) *l'incontro di una fase libera con una fase non libera dà luogo ad una azione libera.* La dimostrazione di questo enunciato risale al concetto stesso di erroneità dell'atto analitico riferito all'azione libera e può essere attuata per assurdo. Da ciò segue, a guisa di corollario, la seguente proposizione fondamentale:

(b) *La scelta della libertà non è libera.*

Infatti se la libertà è oggetto di scelta, allora è attualmente possibile la sua negazione; d'altra parte, se la scelta della libertà fosse libera, anche nel caso in cui la libertà fosse rifiutata, ogni azione successiva sarebbe libera per l'enunciato (a), in contraddizione con il concetto di scelta. Può esser libera, ovviamente, la scelta di compiere liberamente o non un'azione, ma non è libera la scelta della libertà intesa come possibilità dell'azione libera.

La proposizione (b) può esprimersi anche in termini contrari dicendo che: (c) *ogni scelta libera ha un contenuto non arbitrario.* Cioè: (d) *se oggetto di scelta è compiere liberamente un'azione, può essere libera la scelta di compiere quell'azione, ma non può esser libera la scelta di compierla liberamente.*

Al fine di chiarire il discorso si può usare un esempio del tutto banale. Chiedo ad un amico di suonare un brano di musica. Ora, si danno due ipotesi: 1) egli conosce il brano e lo sa suonare; allora la sua risposta (si o no) è libera); 2) egli non conosce il pezzo: allora la sua risposta è attualmente condizionata; non può essere che negativa. Se egli però decide preventivamente di imparare il brano, acquista, per ciò stesso, libertà

in relazione alla sua risposta. In altri termini, egli, per poter rispondere liberamente alla mia richiesta, deve attuare, innanzi tutto, la scelta della libertà.

Occorre quindi distinguere nettamente il significato assunto dalla libertà nei due casi descritti nel precedente esempio:

1) la libertà si esplica nella scelta tra diverse alternative attualmente possibili; in questo caso parlerò di *libertà immediata*;

2) la libertà stessa è oggetto e alternativa di scelta; in questo caso parlerò di *libertà mediata*. Essa è caratterizzata dal fatto che il suo esplicarsi libero si compone di due fasi: la scelta della libertà, l'esercizio della libertà. Attuandosi obbligatoriamente la prima fase, l'azione mediamente libera diventa immediatamente libera. Se invece la scelta della libertà non viene attuata, l'azione mediamente libera è condizionata senz'altro. Pertanto, in senso stretto, è libera soltanto l'azione immediatamente libera.

§ 6 IL CONDIZIONAMENTO MORALE

Dalle proposizioni (b) e (c) del paragrafo precedente segue che la possibilità dell'azione libera è ottenuta soltanto dopo aver attuato, obbligatoriamente, la scelta della libertà. Pertanto la libertà non è un bene implicito ed ovvio ma è un obiettivo che occorre raggiungere; e l'atto per il quale la si raggiunge non è libero ma condizionato. E' chiaro, però, che non si tratta del condizionamento deterministico che si incontra nella realtà fisica. La proposizione (d) chiarisce infatti che esso riguarda non tanto l'attuazione di un obiettivo, bensì la sua attuazione libera. Si tratta, cioè, del condizionamento morale che regge i fini liberi dell'azione; quei fini per i quali non interessa solo il loro raggiungimento, ma anche il modo libero di raggiungerli. E' questo il campo della morale, in cui il valore dell'azione è valutato in base alla libertà del suo esplicarsi e cioè in base alle sincere intenzioni di chi la compie.

Pertanto, in questa prospettiva si è dimostrata la necessità di una *legge morale* che costituisce la ragione sufficiente del fatto, di natura logica, che il mio agire, in campo morale, è condizionato sin tanto che non scelga la libertà. La legge morale insegna come debba attuare questa scelta per essere libero.

§ 7 LA LIBERTA' NELL'AMBITO SOCIALE

Per lo studio della libertà in relazione alla realtà sociale, possiamo riferirci, schematicamente, a tre antinomie fondamentali che, in certo modo, definiscono il nocciolo della questione.

1) *Tra libertà mediata e libertà immediata.* Caratteristico del discorso sociale è il riconoscimento che, nel suo ambito, libertà mediata e libertà immediata si confondono indistricabilmente; infatti, in una prospettiva strettamente sociologica, il comportamento dell'uomo è visto « dal di fuori », in rapporto al contesto in cui esso si manifesta; quindi viene a mancare un criterio di giudizio che indichi se una azione è risultato di una scelta

mediamente o immediatamente libera, poiché le scelte corrispondenti al rifiuto della libertà si identificano nei due casi. L'unico elemento di giudizio può essere dato « a posteriori » osservando gli effetti delle diverse azioni, se si tiene conto che l'esercizio della libertà immediata arricchisce la libertà stessa, mentre il suo rifiuto conduce ad un suo progressivo affievolimento.

2) *Tra bene comune, quale storicamente si pone, e bene comune in sé.* Il bene comune non è, infatti, una realtà di vivida e lampante evidenza, poiché si esige una coscienza morale per poterlo valutare; chi è atto a un tale giudizio? Si hanno due sole ragionevoli possibilità: o l'autorità emanante da Dio, che ha ricevuto da Dio, e in modo evidente, l'aiuto per decidere secondo verità (non consideriamo questo caso); o la volontà della maggioranza, nello spirito democratico. Ma la maggioranza non può dare grande affidamento sulla rettitudine del suo giudizio: infatti essa giudica sull'esperienza del passato ma è inetta di fronte alle previsioni; essa ratifica e conclama le tendenze in atto: e ciò è tanto più vero, in quanto, per grandi numeri, la volontà maggioritaria converge all'opinione statisticamente più probabile. Il bene comune, quale storicamente si pone, è pertanto una realtà problematica e pericolosa: ogni entusiasmo, in proposito, deve tener conto che, dietro a tale bonario e pacifico concetto, si nasconde la volontà della maggioranza; e la storia ricorda che vi fu una maggioranza di pagani, di farisei, di predatori, di cortigiani, di eretici, di militari, di nazionalisti, di razzisti, di fascisti, di comunisti. Di fronte a questo concetto di bene comune, concetto operativo, individuabile nella realtà storica, valutabile concretamente nei suoi contenuti, sta l'altro concetto, definito normativamente, del bene comune in sé (o metafisico), concetto chiaro ed inequivocabile (7) in un discorso generale sull'uomo e la comunità in cui vive, meno chiaro e difficilmente utilizzabile di fronte alle scelte che la vita sociale propone.

Orbene, se si accetta un'ipotesi di razionalità delle scelte libere, implicita in tutto il discorso cristiano sull'uomo, si riconosce che il bene comune in sé corrisponde all'esercizio di una scelta immediatamente libera, e quindi, la distinzione tra bene comune storico e metafisico è sullo stesso binario di quella, sopra descritta, tra libertà mediata e libertà immediata: infatti, il bene comune in sé diverge dal bene comune, quale storicamente si pone, solo se la scelta storicamente attuata corrisponde ad esercizio di libertà mediata.

3) *Tra bene comune e libertà.* Alla luce di quel che si è detto, possiamo precisare il senso di questa opposizione notando che mai la libertà (immediata) si oppone al vero bene comune. L'opposizione, il dissidio sorgono tra bene comune e libertà mediata. Pertanto la libertà, ove sia riconosciuta come tale, è inviolabile; la sua limitazione non può derivare da ragioni attinenti agli interessi sociali, all'ordine pubblico, ma

(7) Nella costituzione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo il Vaticano II dà la seguente definizione: « Il bene comune si concreta nell'insieme di quelle condizioni sociali che consentono e favoriscono negli esseri umani, nelle famiglie e nelle associazioni il conseguimento più pieno della loro perfezione » (74).

soltanto dalla logica interna che la definisce e la governa. Il bene comune ha, cioè, ogni diritto là e solo là dove il singolo non è attualmente libero ma possiede soltanto libertà mediata. E l'azione della società in vista del bene comune deve svolgersi solo in modo da donare al singolo la libertà integra per giudicare su quel bene, e non imponendo la volontà della attuale maggioranza.

E' questo il principio di sussidarietà. Esso si può enunciare, secondo una diversa prospettiva, affermando il valore universale dei rapporti famigliari. Nella famiglia il figlio è inerme, inetto alla sopravvivenza, all'autodeterminazione; non è libero, ma ha in sé la possibilità di esserlo; alla famiglia è attribuito il dovere di rendere immediata la sua libertà. Allora si può dire che la dialettica famigliare deve tradursi in realtà sociale alla scala della comunità. Il fine è la libertà: ma questa deve essere il frutto della educazione, la meta a cui l'autorità tende con assidua cura, con fattivo e radicale aiuto a far da sé.

In conclusione, le tre antinomie sopra descritte si traducono, fondamentalmente, nella prima (tra libertà mediata e immediata) la quale rappresenta pertanto il problema di fondo per ogni discorso sulla società; l'individuazione del contesto in cui la libertà mediata si definisce (per i vincoli concernenti, ad esempio, l'ambiente, la stirpe, la nazione, lo stato), e il suo superamento in termini di libertà immediata, e cioè in vista del bene comune in sé, esprimono, in qualche modo, il fine essenziale della società. La retta società, infatti, attua per i suoi membri l'obbligatoria scelta dalla libertà, la quale è un dato per l'individuo ma è un obiettivo, anzi è l'obiettivo primo, per la società, ad ogni ordine. Ciò, del resto, ha riscontro nel fatto che la libertà compete, propriamente, alla persona, mentre i gruppi, le società, le classi soggiaciono a leggi economiche, sociologiche, antropologiche, statistiche, ecc. La funzione della società si traduce, quindi, in particolare, nell'impegno che l'individuo non sia condizionato dal determinismo che regola il gruppo cui appartiene. Emerge, con ciò, il ruolo delle società intermedie, e in special modo della famiglia; esse si pongono come involucri difensivi della persona, rispetto all'invadenza dei « grandi numeri », ossia rispetto alla standardizzazione sociale, promuovendo quella dialettica tra le società di diversi ordini, che costituisce lo « spazio vitale » per la libertà individuale.

§ 8 IL CONTESTO STORICO, IN POSITIVO

Si è così presentato il problema della libertà nell'ambito sociale, nella sua complessa articolazione, caratteristica del discorso cattolico. Desidero precisare il vero significato di tale eccezionale complessità derivante dal fatto, già notato, che non è formulabile un criterio certo, atto a distinguere a priori la libertà mediata da quella immediata; l'unica possibilità è di valutare le conseguenze di una assegnata determinazione, nella «storia». L'individuazione del contesto corrispondente alla libertà mediata, sul quale, e soltanto sul quale, potrà operare la società nel suo cammino verso una libertà più grande, è (per usare un'immagine matematica) un problema « essenzialmente non lineare » la cui determinazione dipende dai risultati che ne conseguono. Ciò vuol dire che non è definibile, in gene-

rale, una teoria politica se non « step by step », secondo un procedimento autoregolativo caratteristico, del resto, di ogni atto propriamente umano. Se si ignora questa essenziale difficoltà, emergono le diverse ideologie politiche che assumono l'esistenza di un criterio operativo, noto a priori, atto a discernere la « sfera mediata » da quella immediata; posizioni limite sono, da un lato, un ideale liberalismo per il quale ogni libertà è immediata, onde il rapporto tra libertà e società è veduto come rapporto di reciproca limitazione, come problema di equilibrio; dall'altro, un ideale autoritarismo per il quale ogni libertà è mediata, onde la persona si definisce soltanto in relazione alla società in cui vive.

In effetti, la libertà immediata, e quindi anche il bene comune metafisico, sono le vere « incognite » del problema, sicché si impone una loro definizione in funzione dei termini noti, e, cioè, della realtà attuale come essa appare. Orbene, si consideri l'insieme di tutte le scelte connesse con uno stato di libertà quale storicamente si pone; chiamerò tale insieme *contesto storico* dello stato considerato. Nell'ambito del contesto storico è, senza dubbio, compresa la libertà immediata: essa, infatti, rappresenta il positivo consenso alla libertà, consenso che, quale alternativa di scelta, appartiene al contesto, per definizione stessa di libertà mediata. D'altra parte, ad ogni contesto corrisponde un solo stato di libertà immediata e, di qui, una sola determinazione del bene comune in sé, ove questa si definisca come quella parte del contesto cui appartengono le scelte corrispondenti ad assenso alla libertà.

Pertanto sussiste una relazione univoca (non biunivoca) che lega il contesto storico alla libertà immediata e al bene comune in sé, in modo da poter descrivere e rappresentare questi in funzione di quello; in altre parole, il contesto storico, di cui abbiamo sinora trattato in termini essenzialmente negativi, in quanto vincolo e condizionamento, si illumina, nell'ambito di questo discorso, di una nuova luce, positiva, in quanto segno, concreto, storicamente vissuto, della implicita realtà metafisica che esso rappresenta nel momento stesso in cui la ostruisce.

E' chiaro che il discorso qui condotto non si può identificare con quello che descrive analiticamente la realtà attuale, poiché, in questo caso, il contesto storico, comprendendo tutte le scelte attualmente possibili perderebbe ogni concreta determinazione, e la correlazione sopra descritta si ridurrebbe all'affermazione della possibilità della libertà immediata. Invece tale correlazione acquista significato non banale nell'ambito di un discorso a monte, potremmo dire, di un metadiscorso (rispetto a quello descrittivo o analitico) nel quale si attualizza la « non linearità » del problema sociale, di cui si è parlato.

La sua formulazione rappresenta, certamente, la meta di tutte le considerazioni che stiamo svolgendo: si tratta di un discorso essenzialmente non operativo ma soltanto sistematico, esplicativo, rispetto al quale il contesto storico assume il suo senso più profondo, in riferimento al bene comune metafisico che la libertà immediata fa maturare nella società, realizzandone la pienezza o un ciclo compiuto di civiltà; invero, tale lettura del contesto storico introduce all'affermazione, cristiana, della Provvidenza da cui tutto è mosso.

§ 9 LA LIBERTA' RELIGIOSA

Si tratta di affermare e ribadire il concetto di libertà religiosa. Orbene, se l'uomo fosse un angelo razionale, consapevole, disincarnato, la libertà religiosa consisterebbe semplicemente nel lasciarlo scegliere secondo coscienza. L'uomo però è invischiato da una società che lo assorda e lo ipnotizza, da una materialità che lo addormenta. La libertà religiosa, quindi, si pone al termine di una scelta preliminare, precisa ed obbligatoria: la scelta della libertà. In altri termini, la libertà religiosa non si garantisce lasciando fare, lasciando ad ognuno la cura di spolverare le verità di religione là dove le può trovare. Con ciò si garantirebbe tutt'al più la libertà mediata: ma è compito sociale promuovere la libertà in senso stretto. Occorre ottenere, cioè, che il problema religioso non sia un argomento chiuso, fuori tema rispetto a quelli che la vita di tutti i giorni propone, esigendo inderogabili scelte e precisi impegni; poiché, in questo caso, ognuno sarebbe portato — o costretto — a rimandare la sua scelta religiosa a quando avrà tempo di pensarci: ma purtroppo quel momento, se mai giungerà, lo coglierà forse stanco, irretito nel giro delle sue abitudini, incapace ad interessarsi e a capire argomenti diversi da quelli in cui ha consunto la sua vita e la sua mente.

La libertà religiosa è dunque un puro nome, un'ipocrita parvenza se non si pone in una società religiosamente fondata ed orientata; la libertà religiosa sul piano individuale potrà essere tanto più ricca quanto più consapevole sarà, sul piano sociale, la pienezza del discorso religioso in cui tutto si definisce e si trasfigura. Ciò premesso, ribadiamo il diritto alla libertà religiosa: esso risale al momento centrale del messaggio cristiano; infatti l'adesione alla verità e alla vita della religione è l'atto essenziale, sul quale si definisce il merito, per l'eternità: ciò implica che tale atto sia libero.

Questa osservazione, da un lato fonda la certezza del diritto alla libertà religiosa, dall'altro fornisce un criterio idoneo a chiarire l'estrema imponderabile precarietà della libertà religiosa specialmente nella società moderna. Se l'assenso libero alla religione è meritorio, *sarà libero soltanto colui che, assentendo, sia, per ciò stesso, meritevole, e, non assentendo, sia, per ciò stesso, moralmente colpevole*; sarà libero soltanto colui per il quale valgono le parole di Gesù: « Chi crederà sarà salvo, chi non crederà sarà condannato ». Di fronte all'immane fenomeno moderno dell'incredulità, dell'ateismo, dell'irreligione, potremo noi giudicare, con rigore, colpevole chiunque non abbia accettato e vissuto il monito religioso? Ebbene, nella misura in cui il giudizio sarà meno drastico, tenendo conto di ragioni storiche, sociologiche, psicologiche, ecc., dovremo nel contempo riconoscere una carenza di libertà religiosa.

L'affermazione del diritto alla libertà religiosa non si traduce, quindi, in un anacronistico discorso sull'Inquisizione o sullo Stato confessionale, ma in un formidabile impegno sul piano apostolico, pastorale, e civile, e sociale, per la costruzione di una società nella quale, chi rifiuti il suo assenso sia, per ciò stesso, moralmente colpevole.

EDOARDO BENVENUTO

Jean Paul Sartre: la filosofia come svalutazione dell'essere.

« Se ogni metafisica suppone una teoria della conoscenza, ogni teoria della conoscenza suppone una metafisica » (1).

La filosofia sartriana è una « posizione atea coerente », come dichiara Sartre, ma è « posizione » e « coerente » in senso più militare che filosofico: la posizione su cui è attestato l'ateismo è lì, fin dal principio, e la filosofia vi si aggiunge come una truppa da macello; per combattere all'ultimo sangue.

Al riguardo è decisiva la testimonianza resa in quel delizioso « vangelo dell'infanzia » che è il racconto autobiografico *« Le parole »*, dove un Sartre di nove anni s'inscrive, non senza solennità, all'anagrafe della « seconda nascita », la nascita secondo l'ateismo.

Rievocando la morte di un compagno di scuola, Sartre dice, infatti, di aver intuito, proprio allora, l'assenza di Dio:

> *« serbo, confuso, il ricordo di un'atroce evidenza; quella povera sarta, quella vedova, aveva perduto tutto. Ho davvero sentito soffocarmi d'orrore a questo pensiero? Ho intravisto il Male, l'assenza di Dio, un mondo inabitabile? Credo di sì: perché, altrimenti, l'immagine di Bénard avrebbe conservato, nella mia infanzia rinnegata, dimenticata, perduta, una nettezza così dolorosa? »* (2)

L'autentico inizio della filosofia sartriana è questa sapienza del fanciullo: l'essere della sventura nel mondo prova il non essere di Dio.

Ne consegue che la prima difficoltà che il filosofo Sartre deve sormontare è di far esistere la sventura (in termini non melodrammatici: la contingenza degli esseri fenomenici) davanti all'assenza di Dio. Còmpito tutt'altro che facile, dato che un conto è il pensiero magico-punitivo del fanciullo, che nega l'esistenza di Dio per vendicare la morte dell'amico, un altro è spiegare alla mente umana come l'amico possa nascere e morire, una volta postulata l'assenza di Dio.

E' infatti noto che la contingenza degli esseri fenomenici si rivela mediante la semplice riflessione sulla fragilità o deperibilità degli oggetti, sulla « potenza » che ogni oggetto ha di non esser più quel dato oggetto. E' la fluidità dell'essere di un albero, ad esempio, il suo poter essere altro (poniamo: un mucchio di cenere) che ne rivela la contingenza: quell'albero

---

(1) *« L'Essere e il Nulla »*, Milano 1965, p. 15.

(2) *« Le Parole »*, Milano 1964, p. 158.

non è in grado di garantire la stabilità del proprio essere. Una colonia di funghi può decomporlo, il fulmine incenerirlo, le formiche rosse divorarlo. Il suo essere albero svanisce nell'essere altra cosa, materia vegetale in decomposizione, cenere, cibo delle formiche. Ma su questa via si offre un'altra evidenza: il mutamento degli esseri fenomenici è condizionato dall'azione di altri esseri fenomenici. Per diventare il mucchio di cenere che esso è in potenza l'albero necessita dell'intervento del fuoco, cioè dipende dal fuoco come condizione del suo non esser più albero. E viceversa: senza l'intervento del fuoco il mucchio di cenere non sarebbe.

Il problema della morte rinvia così alla realtà della vita: ogni essere è causato da un altro essere. Ma in questo modo si è iniziata l'enumerazione di una serie di esseri condizionati e condizionanti che (a meno di sospingere « tutto » verso il niente o verso l'assoluta immobilità) implica necessariamente un essere incondizionato, un « numero » assolutamente fuori dalla serie finita (o, ciò che è identico, matematicamente infinito, visto che l'infinito numerabile è, per natura, un finito), come dimostrano, a sufficienza, sia la prova tomista dell'esistenza di Dio sia la seconda antinomia kantiana.

Naturalmente il concetto di contingenza è alla portata di tutte le menti, e non solo di quelle capaci di usare, in modo tecnicamente corretto, dei dualismi potenza-atto, condizionato condizionante ecc. Le più comuni osservazioni del buon senso *(« il fuoco ha incenerito l'albero che abbiamo visto ieri »)* colgono la realtà della contingenza, che, non a caso, è riducibile all'immediato poetico. Tuttavia: in quanto l'osservazione del senso comune attinge la realtà della contingenza, in tanto la enuncia in una proposizione che, in qualunque modo, include la nozione dei dualismi aristotelico-tomisti. Infatti la negazione del dualismo (poniamo del dualismo potenza atto) non può sovrapporsi alla proposizione del senso comune senza alterarne il significato e, in ultima analisi, senza ridurla a suono grottesco: quel mucchio di cenere è l'albero che non poteva diventare cenere.

Ora l'opera sartriana si articola a partire da un romanzo filosofico, *« La Nausea »*, dove la contingenza dell'essere fenomenico è spiegata come verità che si offre immediatamente, ma in modo da non escludere la negazione del dualismo potenza-atto.

La « nausea » (che, in un'opera successiva sarà definita « via per cui si accede immediatamente all'essere ») è, appunto, l'intuizione sentimentale con cui l'essere è percepito nella sua contingenza: vedere un essere è capire la contingenza dell'essere fenomenico.

E' il significato del paradossale discorso sulle « bretelle color malva del cugino Adolfo », che sta alle origini della teoria sartriana dell'essere:

> *« le bretelle si vedono appena sulla camicia azzurra, son cancellate, nascoste, ma è una falsa umiltà, in realtà non si lasciano dimenticare, mi irritano con la loro testardaggine da montoni, come se, partite per diventare viola, si fossero arrestate a metà strada senza rinunciare alle loro pretese. Verrebbe voglia di dir loro: avanti, diventate viola e non se ne parli più! Ma no, restano ostinate nel loro sforzo incompiuto. Talvolta l'azzurro che le ricopre scivola su di esse e le ricopre completamente: non le vedo più per un istante. Ma non è che un'onda: ben presto l'azzurro impallidisce, qua e là, e vedo riapparire degli isolotti color malva esitante, che s'allargano e si riuniscono e ricostituiscono le*

bretelle... La camicia azzurra spicca allegramente sulla parete color cioccolato. Anche questo dà la nausea. O piuttosto: è la nausea. La nausea non è in me: io la sento ovunque attorno a me. Fa tutt'uno col caffé, sono io che sono in essa. » (3)

Non è difficile scoprire, in questo brano, un rifacimento della « quarta via » tomista: il raffronto del malva reale col viola ideale, potrebbe, infatti, essere omologato alla verità del complesso rapporto che si sostituisce tra il fenomeno, l'immagine e la mente umana: un rapporto che è trascendenza del fenomeno da parte dell'immagine e dell'immagine da parte della mente umana e che, però, include la verità secondo cui il puro conoscere della mente diventa attuale a partire dall'immagine sensibile (4).

La « nausea », in questo caso, sarebbe il desiderio che nasce nella mente quando, insieme con l'immagine degli oggetti, la mente riceve il « deficit » degli oggetti per rispetto alla immagine e il « deficit » dell'immagine per rispetto alla mente medesima. In altri termini: nella mente il « deficit » che l'oggetto ha in rapporto all'immagine e l'immagine in rapporto alla mente rinvia a quella assoluta pienezza ideale che, ancora assente come concetto, costituisce tuttavia l'ordine immateriale della mente.

Ma questo è dire che la nausea, se esiste, esiste nella serie condizionato-condizionante, potenza-atto, eccetera.

Se la nausea è infatti definita come « resto » del rapporto malva-viola si pone una alternativa che, comunque, rende impossibile la negazione dei dualismi aristotelico-tomisti.

Esclusa infatti la soluzione ontologista (se la mente possedesse già il concetto di perfezione o non ci sarebbe nausea o la nausea non avrebbe bisogno delle bretelle del cugino Adolfo per sorgere) delle due una: o la mente non possiede il concetto di perfezione ed allora si ordina in una serie, dove il puro conoscere, per diventare conoscenza, necessita dell'oggetto e per diventare conoscenza della perfezione che chiude la serie dipende dall'essere che causa la sproporzione tra la immagine e l'idea; o la mente è, essa stessa, la causa della sproporzione (ed è a questo che sembra tendere la definizione sartriana dell'immagine come sintesi) (5) ed allora il viola

---

(3) « *La Nausea* », Milano 1965, p. 34. Sulla teoria sartriana del colore cfr. anche. « *Immagine e coscienza* », Torino 1964, p. 292: « il piacere se è provocato da un rosso esistente in natura non ha nulla di estetico: è semplicemente un piacere dei sensi. Quando invece si coglie il rosso su un quadro lo si coglie nonostante tutto come facente parte di un tutto irreale, e solo in questo senso esso è bello... Solo nell'irreale, dunque, i rapporti fra i colori assumono il loro vero senso ».

(4) Sull'argomento cfr.: C. Leonardi, G. Baget Bozzo, « *Homo Dei* », Roma 1967, p. 4 e seguenti. Cfr. anche « *Immagine e coscienza* », Torino 1964, p. 198: « L'immagine non crea condizioni d'esistenza assolute per l'oggetto: porta all'assoluto le qualità sensibili, senza però spogliarle della loro relatività essenziale ». E p. 297: « La bellezza è un valore che si può riferire soltanto all'immaginario e che implica l'annichilazione del mondo nella sua struttura essenziale. La realtà, infatti, non è mai bella ».

(5) Secondo Sartre l'astrazione (cioè la riduzione dell'immagine sensibile all'immagine mentale, per usare la terminologia sartriana) è un'attività essenzialmente negativa: mediante l'atto immaginativo la mente nega il mondo. Questa teoria segna il punto di separazione della filosofia sartriana dalla fenomenologia di Husserl; cfr. « *L'immaginazione* », Milano 1962 p. 130, e la parte conclusiva di « *Immagine e coscienza* », Torino 1964.

si sovrappone al malva come un possibile. L'immagine diventa atto di una possibilità che diventa, automaticamente un « possibile senza alloggio » ove si nega il dualismo potenza-atto.

In breve: la predicazione della contingenza del mondo è incomponibile col rifiuto del dualismo potenza-atto e, in ultima analisi, con la negazione dell'esistenza di Dio. Affermando che « per definizione l'esistenza non è la necessità » (6) Sartre sottoscrive un appuntamento di ferro coi dualismi aristotelico-tomisti e però costituisce la sproporzione tra la sua filosofia e l'ateismo che la precede e la comanda.

Ora Sartre, afferma la contingenza del mondo, si affretta a negare il dualismo potenza-atto; dapprima implicitamente:

> *« c'è qualcuno che ha compreso questo. Soltanto ha cercato di sormontare questa contingenza inventando un essere necessario e causa di sé. Orbene non c'è nessun essere necessario che può spiegare l'esistenza: la contingenza non è una falsa sembianza, un'apparenza che si può dissipare; è l'assoluto e per conseguenza la perfetta gratuità. » (7)*

quindi formalmente:

> *« il vento esistente veniva a posarsi sull'albero come una grossa mosca e l'albero rabbrividiva. Ma il brivido non era una qualità nascente, un passaggio dalla potenza all'atto; era una cosa, una cosa-brivido scorreva nell'albero, se ne impadroniva, lo scuoteva e di colpo l'abbandonava, se ne andava più in là a girare su se stesso. Tutto era pieno, tutto era in atto, non c'era intervallo, tutto perfino il più impercettibile sussulto, era fatto di un pò di esistenza. » (8)*

La prima, grande difficoltà che la filosofia sartriana deve sormontare è appunto data da questa riduzione della contingenza a rapsodia sentimentale: lasciata a sé, l'affermazione della piena attualità di tutte le cose abolisce la realtà della contingenza, la riduce a illusione, a liturgia fantastica e, quindi, pietrifica il mondo nell'immobilità dell'essere parmenideo e alla meglio (se è alla meglio) nella serie infinita dell'essere di Spinoza e di Hegel.

In effetti, in questo passaggio, l'essere fenomenico che Sartre chiama « in-sé » appare identico all'essere rotondo di Parmenide:

> *« l'essere in-sé non è mai né possibile né impossibile. E'. La coscienza esprimerà ciò dicendo, in termini antropomorfici, che esso "è di troppo", cioè che non è in grado assolutamente di derivare da niente, né da un altro essere, né da un possibile, né da una legge necessaria. Increato, senza ragione d'essere, senza rapporto alcuno con altro essere l'essere in-sé è di troppo per l'eternità. » (9)*

Più avanti (10), Sartre specificherà questo giudizio, affermando che

---

(6) *« La Nausea »* op. cit. p. 187.

(7) *« La Nausea »*, id. id. Il filosofo cui Sartre accenna è Spinoza, cioè la fonte primaria degli equivoci e dei falsi problemi sartriani.

(8) *« La Nausea »*, op. cit. p. 189.

(9) *« L'Essere e il Nulla »*, op. cit. p. 33.

(10) *« L'Essere e il Nulla »*, op. cit. p. 118. Ne il lavoro teatrale *« Il diavolo e il buon dio »* (Atto III, 8.o e 9.o quadro, scena II) l'essere-in-sé è identificato a Dio e invocato con queste parole: *« Vecchia notte, grande notte di prima dell'essere, notte del non sapere, notte della disgrazia e del destino ».*

l'essere-in-sé è la pienezza e che la sua densità è infinita. Come impegnato in una sfida contro le leggi del pensiero, accetterà interamente il peso della contraddizione insanabile che esiste tra il concetto di contingenza e il concetto di essere pienamente attuale.

Ora, per adempiere a questa obbligazione orgogliosa, per trarre l'idea della contingenza dalla più paralizzante fra le obiezioni, Sartre si avventura lungo la strada di una difficoltà ancora più grande: quella che è implicita nel tentativo di introdurre nel « sistema » un essere diametralmente opposto all'essere-in-sé: l'essere che è pura potenza d'essere.

Il possibile, afferma Sartre, viene al mondo con un essere che è la propria possibilità, cioè con l'uomo:

> *« l'in-sé è in atto. Si può capire abbastanza facilmente come l'indagine scientifica, nel suo tentativo di disumanizzare il mondo, abbia incontrato i possibili come potenze e se ne sia sbarazzato facendone i puri risultati soggettivi del nostro calcolo logico. Il rilievo scientifico iniziale è corretto: il possibile viene al mondo con la realtà umana. Queste nubi si possono cambiare in pioggia solo se io le supero verso la pioggia, allo stesso modo che il disco incompleto della luna manca di un quarto solo se io lo supero verso la luna piena. Ma è necessario poi fare del possibile un semplice dato della nostra soggettività psichica? Come non può esserci mancanza nel mondo se non per mezzo di un essere che è la propria mancanza, così non ci può essere al mondo possibilità se anch'essa non viene al mondo per mezzo di un essere che è a se stesso la propria possibilità. Ma la possibilità non può, per essenza, coincidere col puro pensiero delle possibilità. Se la possibilità non fosse data prima come struttura oggettiva degli esseri o di un essere particolare, il pensiero non potrebbe racchiudere in sé il possibile come proprio contenuto di pensiero. » (11)*

Sartre ritiene così di aver superato la concezione puramente logica del possibile e, simultaneamente, la difficoltà implicita nella nozione aristotelica di potenza, che è definita « concezione magica ».

In realtà ha ottenuto soltanto una moltiplicazione delle difficoltà che il « sistema » ha proprio per rispetto alla « concezione magica » di Aristotile.

Intanto appare chiaro che la pura potenza d'essere è diversa dal nulla hegeliano, così acutamente criticato da Sartre (12) in quanto al nome, non in quanto alla realtà significata. Il « puro possibile » risulta, infatti, identico al nulla tanto se è considerato alla perfetta trascendenza di Dio (i « puri possibili » su cui fa leva la creazione divina « sono » il nulla) tanto se è considerato davanti all'assoluto-contingente di Sartre. Questo assoluto, infatti, ha una densità infinita (o come dicevano più esplicitamente i panteisti: è una serie infinita) e quindi non può sopportare l'avvento di un nuovo essere senza negarsi o « decomprimersi » (13).

La seconda difficoltà è che la pura potenza d'essere (salvo il problema di spiegare il « come » del suo ingresso nel mondo) non può comunque vivere la doppia vita che Sartre qui le assegna: o ricostruisce la serie fondata

---

(11) « *L'Essere e il Nulla* », op. cit. p. 145.

(12) « *L'Essere e il Nulla* », op. cit. p. 50.

(13) « *L'Essere e il Nulla* » op. cit. p. 118, dove Sartre afferma appunto che la coscienza è una « decompressione » dell'essere.

sul dualismo potenza-atto e però rinvia all'essere necessario che Sartre vuole invece negare o rimane nettamente separata dall'essere e quindi riporta l'essere al muro di quella paralisi logica che né Parmenide né Hegel hanno saputo sorpassare.

Nell'àmbito della filosofia una terza soluzione non è data. Tanto è vero che Sartre, per uscire dal mucchio delle contraddizioni che il suo sistema ha via via evocato, non può far altro che ricorrere a una spiegazione mitica, cioè sfoderare una dottrina cosmogonica:

> *« il per-sé (la coscienza) sorge nel mondo come annullamento dell'in-sé e con questo avvenimento assoluto il passato in quanto tale si costituisce come rapporto originale ed annullatore del per-sé con l'in-sé. Ciò che costituisce originalmente l'essere per-sé è questo rapporto con un essere che non è coscienza, che esiste nella notte totale dell'identità, e che il per-sé è tuttavia obbligato ad essere fuori di sé, dietro di sé. Con questo essere, al quale non è assolutamente possibile ricondurre il per-sé, in rapporto al quale il per-sé rappresenta una novità assoluta, il per-sé è legato da una profonda solidarietà d'essere che si caratterizza con la parola " prima ": l'in-sé è ciò che il per-sé era prima... Nella esatta misura in cui l'in-sé è fatto compresente al per-sé, un mondo appare in luogo delle solitudini dell'in-sé. » (14)*

Ma dire che la coscienza è una novità assoluta, avente l'in-sé come proprio passato, è una contraddizione in termini: una novità assoluta o non ha passato o non è una novità assoluta. Predicare il passato di una novità assoluta è ridicolo, è come dire: « presentiamo, in anteprima, il film *"Ombre rosse"* ». Proposizioni di questo genere hanno diritto di cittadinanza nelle reti televisive a corto di nuovi argomenti, non in un discorso filosofico.

Del resto è questo che Sartre intende dire: che il passato della coscienza non è il puro essere in-sé, non è la perfetta identità, la solitudine vischiosa e massiccia, l'assoluta incoscienza, ma un in-sé « impuro », non più pieno-atto. In breve: che l'in-sé è dialettico « ab aeterno ».

La « novità assoluta » rinvia, infatti, alla scoperta di un in-sé radicalmente diverso da quello che Sartre ha descritto in un primo momento: a un in-sé avente come propria possibilità l'esser fondamento di se stesso.

Respinto da tutte le altre parti del sistema e non per questo meno indispensabile alla vita del sistema, il dualismo potenza-atto va ad adagiarsi, lacero e affranto, sull'ultimo « numero » della serie sartriana: sull'essere che era prima dell'avvento della coscienza.

Scrive a questo punto Sartre:

> *« l'essere è e non può che essere. Ma la possibilità propria dell'essere è d'essere fondamento di sé, come coscienza, mediante l'atto di sacrificio che lo annulla. Il per-sé è l'in-sé che si perde come in-sé per fondarsi, per costituirsi come coscienza. Così la coscienza deriva da sé il suo essere-coscienza e non può rinviare che a se stessa, in quanto è il proprio annullamento, ma ciò che si annulla nella coscienza senza che lo si possa dire fondamento della coscienza è l'in-sé contingente. L'in-sé non può fondare niente: fonda se stesso solo nel senso che si attribuisce la modificazione del per-sé. » (15)*

---

(14) « *L'Essere e il Nulla* » op. cit. p. 190-191.

(15) Op. cit. p. 126.

La storia del mondo, a farla breve, ha come antecedente la storia dell'in-sé, che fallisce il compito di attuare la propria possibilità, di diventare creatore di sé increato:

> *« il per-sé è il proprio fondamento in quanto si costituisce come il fallimento dell'in-sé ad essere il proprio fondamento. » (16)*

ovvero, come Sartre dirà più esplicitamente nella parte conclusiva de *« L'Essere e il Nulla »*, la tensione dell'essere-in-sé verso la (assurda) possibilità che è diventare « causa sui » è una vera e propria malattia congenita dell'essere: una malattia da cui deriva la contingenza dell'assoluto e la coscienza umana come *« malattia più profonda e spinta fino all'annullamento »* (17).

Sono già qui nettamente delineati i tratti di quel pensiero sartriano che muovendo dalla negazione dell'essere del pensato e del pensiero (18) si determina a situare la contingenza nell'assoluto, nell'eterno dissidio tra il « logos » e il puro essere e però a spiegare la « dolorosa avventura del mondo » come il decorso di una malattia svelata dal « logos » e destinata a esser « guarita » dal « logos ».

Su questa, che è l'antica linea del pensiero gnostico, Sartre si colloca formalmente quando afferma che, prima della contingenza per cui l'uomo soffre la « nausea » e però come sfondo oggettivo della « nausea », esiste il dolore che l'essere in-sé soffre a causa della sua propria possibilità:

> *« ciò che chiamiamo la bella e la buona o la vera sofferenza e che ci commuove è la sofferenza che leggiamo sul viso degli altri, meglio ancora nei ritratti, nel volto di una statua, su una maschera tragica. E' una sofferenza che ha dell'essere. Ci si offre come un tutto compatto ed oggettivo, che non aspetta la nostra venuta per essere, che trabocca dai limiti della coscienza che ne abbiamo. E' là, al centro del mondo, impenetrabile e densa come quest'albero o questa pietra, e dura. Insomma è ciò che è. Possiamo dire di essa: quella sofferenza laggiù. E' sostenuta e offerta dalla fisionomia ma non creata da questa. Si è posata su di essa, è al di là della passività come dell'attività, della negazione come dell'affermazione: è. E tuttavia non può essere che come coscienza di sé. » (19)*

La sofferenza è la « cosa », l'essere-in-sé. Quindi l'essere increato, l'essere la cui densità è infinita, l'essere che è di troppo per l'eternità, l'essere che è perfetta identità soffre la possibilità di diventare « causa sui » in quanto possibilità non possibile *(« per fondare il proprio essere bisognerebbe esistere a distanza da sé e ciò implicherebbe un certo annullamento »*, dice Sartre) (20).

Ora tutto questo non significa altro che superare il mito spinosiano dello « ens causa sui » in direzione di un altro, più complesso mito: il mito

---

(16) Op. cit. p. 167.

(17) Op. cit. p. 745. Sulla causa sui cfr. l'obiezione di Nietzsche *« Al di là del bene e del male »* c. I, 21.

(18) La teoria di questo « dissidio » è ampiamente sviluppata nel saggio: *« Immagine e coscienza »*, op. cit.

(19) *« L'Essere e il Nulla »*, op. cit. p. 138.

(20) Op. cit. p. 125.

di un essere che, essendo interamente atto, soffre a causa di una possibilità impossibile, cioè a causa di niente. In ultima analisi: significa cadere nella stessa dimenticanza che Sartre rimprovera a Hegel: la dimenticanza del non essere del niente.

Da qui in avanti, dunque, la filosofia sartriana esiste come filosofia fabulatrice davanti alla « malattia » dell'essere e, come vedremo, esiste alla stregua di un tentativo magico orientato a superare il « niente » di quella malattia nella direzione dell'autentica ragion d'essere, cioè per trascendere il valore del primo principio.

Questa è l'autentica tensione della filosofia di Sartre: la passione anti cristica, quella che Sartre dichiara senza mezzi termini:

> *« la passione dell'uomo è l'inverso di quella di Cristo, perché l'uomo si perde in quanto uomo perché Dio nasca. Ma l'idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente: l'uomo è una passione inutile. » (21)*

La definizione dell'uomo come « passione inutile » ha fondato il giudizio cui fanno capo tutti i fraintendimenti della filosofia sartriana; il giudizio che afferma che la filosofia di Sartre è una filosofia dell'assurdo e della disfatta e quindi un contemplazionismo inerte.

Ora questo giudizio è più volte infondato. Lo è, in primo luogo, in quanto Sartre respinge formalmente l'addebito e, proprio nel « manifesto » dell'esistenzialismo, afferma:

> *« la dottrina che vi presento è proprio l'opposto del quietismo, perché essa dice: non c'è realtà che nell'azione. Essa va ancora più lontano, perché aggiunge: l'uomo non è niente altro che quello che progetta di essere; egli non esiste che nella misura in cui si pone in atto. Non è dunque niente altro che la somma dei suoi atti, niente altro che la sua vita. » (22)*

In secondo luogo quel giudizio è infondato perché Sartre radicalizza la teoria umanistica della salvezza e giunge ad affermare:

> *« bisogna che l'uomo ritrovi se stesso e si persuada che nulla può salvarlo da se stesso, fosse pure una prova valida dell'esistenza di Dio. » (23)*

e cioè attinge l'estremo limite del volontarismo.

Infine, quel che più conta, è infondato perché risulta chiaro, dal contesto, che la definizione *« l'uomo è una passione inutile »*, si riferisce unicamente al progetto di diventare natura divina secondo il criterio dello « ens causa sui », non ai progetti fondati dalla libertà umana sullo sfondo del

---

(21) Op. cit. p. 738.

(22) *« L'esistenzialismo è un umanesimo »*, Azzate 1965, p. 61.

(23) Op. cit. p. 93.

« puro possibile »; progetti che (dirà Sartre nel suo « manifesto ») sono comunque veri:

> *« non c'è uno dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo una immagine dell'uomo come noi crediamo debba essere. Scegliere d'essere questo piuttosto che quello è affermare il valore della nostra scelta, poiché non possiamo mai scegliere il male; ciò che scegliamo è sempre il bene e nulla può essere bene per noi senza esserlo per tutti. » (24)*

Quanto affermiamo è evidente appena si considera che per Sartre il progetto di diventare Dio è contemplato come una specie di « diktat » dell'in-sé e, quindi, è irriducibilmente opposto a tutti gli altri progetti possibili.

Scrive Sartre:

> *« l'uomo è l'essere che progetta di essere Dio. Qualunque possano essere in seguito i miti e i riti della religione, Dio è anzi tutto sensibile al cuore dell'uomo come ciò che lo annuncia e lo definisce nel suo progetto ultimo e fondamentale. E se l'uomo possiede una comprensione pre-ontologica dell'essere di Dio, non sono né i grandi spettacoli della natura né la potenza della società che gliel'hanno conferita: ma Dio, valore e scopo supremo della trascendenza, rappresenta il « limite » a partire dal quale l'uomo si fa annunciare ciò che è. Essere uomo significa tendere ad essere Dio. » (25)*

Soltanto se ci si ferma a questa definizione e si considera che, secondo Sartre, diventare Dio è impossibile, può sembrare che l'uomo sia veramente una « passione inutile » e però che « vivere sia far vivere l'assurdo ».

Se non ché è impossibile non andar oltre, dato che la nozione di « comprensione ontologica » contraddice la nozione di coscienza come « novità assoluta » (e quindi rinvia a l'in-sé come « prima » della coscienza) e, sopra tutto, dato che la nozione di « limite » qui è usata secondo il massimo dell'ambiguità: l' idea di trascendenza sembra già qui definita come il limite che la libertà umana deve trascendere.

E' questa, infatti, la direzione indicata dai successivi chiarimenti di Sartre, che completa la serie nel seguente modo:

> *« il desiderio è mancanza d'essere. In quanto tale appoggia sull'essere di cui è mancanza. Questo essere è l'in-sé-per-sé, la coscienza diventata sostanza, la sostanza diventata causa di sé, Uomo-Dio. Così l'essere della realtà umana è originariamente non una sostanza ma un rapporto vissuto: i termini di questo rapporto sono l'in-sé originale, cristallizzato nella sua contingenza e fattità e, dall'altra parte, l'in-sé-per-sé o valore, che è come l'ideale dell'in-sé contingente e che si caratterizza come l'al di là di ogni contingenza e di ogni esistenza. » (26)*

Ma niente autorizza a dire che la filosofia di Sartre si esaurisce nella disperazione davanti all'irrealizzabilità del valore assurdo che è posto dall'in-sé contingente.

Fin dalla conclusione de *« L'Essere e il Nulla »*, anzi, Sartre indica una

---

(24) Op. cit. pp. 37-38.

(25) *« L'Essere e il Nulla »*, op. cit. p. 680.

(26) Op. cit. p. 691.

via di salvezza nella libertà creativa dell'uomo, cioè nella libertà intesa come potenza capace di superare il falso assoluto (o l'ideale della « malafede »: lo « ens causa sui ») mediante l'auto-assunzione a titolo di valore, cioè in quanto « sorgente di ogni valore » (27).

In questa prospettiva il progetto che definisce l'uomo a partire dalla possibilità di diventare sostanza e « causa sui », appare come il « resto » dell'essere-in-sé e quindi come un « limite » naturale, che l'uomo può trascendere mediante un atto di libertà.

In questo modo si spiega la passione negativa che, negli scritti sartriani, accompagna il termine « natura ». Fuori dal linguaggio sartriano (ma non certo dai concetti sartriani) la negatività che segna il termine « natura » è spiegabile in questo modo: l'uomo è l'assurdo fintanto che è essere partecipato, radicato nella contingenza dell'essere-in-sé, cioè fintanto che rimane « natura ». E viceversa: l'uomo è verità in quanto la verità è senza natura, è il possibile, è in ultima analisi il « pensiero » come al di là dell'essere increato.

Quando Sartre afferma che il *prima* della coscienza è l'essere-in-sé questo intende dunque affermare: che tra il « niente » costitutivo della coscienza e l'assurda, gratuita pienezza dello in-sé si stabilisce una solidarietà negativa d'essere, e che da questa solidarietà ha origine l'angoscia, la « nausea » dell'uomo. Parimenti quando Sartre definisce l'essere-in-sé come « di troppo per l'eternità » definisce il limite che la coscienza deve superare e quindi la verità del progetto: il totale superamento della natura, la riduzione dell'essere al dominio totale della coscienza. Come Sartre spiega chiaramente nel « manifesto »:

> *« noi vogliamo istituire per l'appunto il regno umano come un insieme di valori distinti dal regno della natura. » (28)*

e come traspare dal capitolo de *« L'Essere e il Nulla »* dove si afferma che:

> *« la vergogna è l'apprensione di me stesso come natura, anche se questa natura mi sfugge ed è inconoscibile. » (29)*

Si annuncia così la parte propriamente soterica della filosofia sartriana, quella in cui l'umanesimo tocca il vertice della sua parabola: attribuisce la colpa di Adamo all'essere increato e però rovescia il *« diventerai come Dio »* in un *« diventerai Uomo »*. L'uomo in quanto « coscienza » è infatti l'assoluto immateriale che l'essere non creato non ha saputo attingere a causa del proprio errore, del proprio « orgoglio » iniziale.

Fin dal principio la dotrina sartriana della salvezza ha come sottofondo

---

(27) Op. cit. pp. 750-753.

(28) *« L'Esistenzialismo è un umanesimo »*, op. cit. p. 69.

(29) *« L'Essere e il Nulla »*, op. cit. p. 333. Val la pena di ricordare che, dinanzi alla fede cristiana, la svalutazione della materia (e quindi del corpo umano) costituisce il segno della suprema eresia (cfr. *I Tim., IV, 1-segg.)*: e che le tesi gnostiche sull'origine maligna dei corpi sono state formalmente condannate da un concilio della Chiesa (Cfr. Denziger-Schonmetzer: *« Enchiridion symbolorum ecc. »*, n. 462). Ora in Sartre l'idea del corpo fa tutt'uno con l'idea del male e della bruttezza, al punto che è giustificato ed esaltato l'aborto: cfr., ad es., *« L'età della ragione »*, ed. it., Milano 1965, pp. 26-27 e 95-97.

un'anti-teologia, cioè si sviluppa secondo gli schemi delle passioni romantico-wagneriane.

Il velo faticato delle formule oscure e dei protratti giochi di parole, ne *« L'Essere e il Nulla »*, adombra il volto schiettamente anti-teologico della filosofia sartriana, come accade, ad esempio, là dove, rifacendosi al castello di un racconto kafkiano, Sartre si esprime in questi termini:

> *« un mercante viene a perorare la sua causa al castello. Un guardiano terribile gli sbarra la strada? Egli non osa passare, attende e muore in attesa. Prima di morire domanda al guardiano: " Perché ero solo ad attendere? ". Il guardiano gli rispose: " Questa porta non era fatta che per te ". Ecco il caso della coscienza, se si vuol bene aggiungere che ognuno si fa la propria porta. » (30)*

e, poco più avanti, dove afferma che il per-sé si coglie nell'angoscia, come essere che non è fondamento del proprio essere né dell'essere degli altri, né dell'in-sé che costituisce il mondo e tuttavia è costretto a decidere del senso dell'essere; per concludere affermando:

> *« colui che realizza nell'angoscia la sua condizione di essere gettato in una responsabilità... non ha più né rimorsi, né rimpianti, né scuse: non è più che una libertà che si scopre da sola ed il cui essere risiede in questa scoperta stessa. » (31)*

Ma nel saggio *« L'esistenzialismo è un umanesimo »*, l'antiteologia di Sartre agisce allo scoperto:

> *« se Dio non esiste »*, è detto, *« c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo. Che significa, in questo caso, che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. Sarà in seguito e sarà quale si sarà fatto. Non c'è una natura umana poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce ma quale si vuole e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistenza: l'uomo non è altro che ciò che si fa. » (32)*

Ancora meglio il carattere antiteologico (e quindi anticristico) della filosofia sartriana si rivela considerando che la posizione assolutamente problematica della salvezza, in quanto professa implicitamente la possibilità che, in un mondo privo di causa perfetta l'imperfetto diventi causa della propria perfezione a partire da « niente », in tanto è il compiuto rovesciamento di quello schema trinitario che la filosofia cristiana, da sant'Agostino in poi, ha usato per spiegare il mistero del rapporto tra Dio, la mente umana e il divenire della storia nel senso della restituzione e della seconda creazione.

Questo schema, da un lato, contempla Dio come fine della mente umana, dall'altro definisce la mente umana come somigliante alla Trinità divina: la memoria è l'immagine del Padre, l'intelletto l'immagine del Figlio e la volontà l'immagine dello Spirito Santo. Ma poiché il tempo è definito come

---

(30) Op. cit. p. 661.

(31) Op. cit. p. 668.

(32) *« L'Esistenzialismo è un umanesimo »*, op. cit. pp. 34-35.

una « distentio animi » (« è in te, spirito mio, che misuro il tempo ») ne consegue che la storia umana è un movimento omogeneo al movimento che la mente umana compie per adeguarsi al puro Essere; movimento che inizia dall'unione mistica alla Chiesa che attende insieme con lo Spirito Santo e si compie quando il divenire si saurisce nella memoria del Padre, cioè nella « perfetta casa dell'essere » (33).

Ora in Sartre la « trinità », ridotta alla contingenza, si articola in un « mancato » (l'essere in-sé, cioè Dio Padre), in un mancante (la sintesi ideale, cioè lo Spirito Santo) e in un esistente (la coscienza umana, cioè il Figlio).

> « *Una mancanza* » scrive testualmente Sartre « *presuppone una trinità; quello che manca o mancante, quello a cui manca ciò che manca o esistente ed una totalità che è stata disintegrata dalla mancanza e che sarebbe ristabilità della sintesi del mancato e dell'esistente: il mancato.* » *(34)*

Ma poiché il mancante è l'assurdo (il progetto di diventare « causa sui ») la conseguenza di questa posizione trinitaria dell'ontologia sartriana è che la mente deve farsi « assente » davanti alla « ragione » dell'essere-in-sé e quindi tentare di realizzarsi nella compiuta « perdita » della memoria, vale a dire nella totale emancipazione dell'essere. L'apocalisse sartriana, in breve, si definisce come anti-apocalisse: come eterna fuga dalla casa del Padre. Come storia sacra alla rovescia, quindi: la storia degli uomini che vogliono farsi letteralmente dimenticare da Dio.

A questo punto è possibile considerare i passaggi di questa « storia sacra », fuori dalle improprietà (e perfino dalle sgrammaticature volontarie) che costituiscono la terminologia sartriana come sfida alle leggi della logica.

Troviamo anzi tutto un « assoluto-contingente » (l'in-sé increato), che tenta vanamente di costituirsi come « padre » di sé. Tenta cioè di esistere a distanza di sé mediante un atto annullatore e però causa una vera e propria catastrofe (35).

Troviamo cioè, rivestito di parole neanche troppo nuove, l'antico mito della « caduta » dell'essere. Questo è il vero « principio » della filosofia sartriana: al principio l'essere è caduta e divisione, « malattia ».

Da questo sconvolgimento nel seno dell'essere la coscienza sorge poi come coscienza del mancante (o come « nausea » davanti al mancato) e però come coscienza ambigua, come vuota invocazione di un valore che è, per definizione, impossibile. L'imperfezione di questa che è la coscienza religiosa dell'uomo (ovvero il « resto » dell'in-sé nella coscienza) è descritta

---

(33) Cfr. il libro XI delle « *Confessioni* » di sant'Agostino; e « *De Trinitate* » IX, 3, 3 e 4, 4; X, 11, 18 e 12, 19.

(34) « *L'Essere e il Nulla* », op. cit. p. 131.

(35) Op. cit. p. 741. Su questo aspetto della metafisica sartriana cfr. quanto aveva già scritto Nietzsche in « *Così parlò Zarathustra* » ("Dei visionari dell'al di là"): « sogno mi parve il mondo e fantasia d'un dio, vapori colorati d'un malcontento divino. Bene e male e gioia e pena e io e tu m'apparvero come vapori colorati davanti agli occhi d'un dio. Il dio voleva distogliersi da sé e fu il mondo... Così gettai un giorno la mia illuminazione al di là dell'uomo, come fanno tutti i visionari dell'al di là ».

da Sartre come cieca tendenza a riempire il vuoto dell'essere (36) a condensare la coscienza, e però come coscienza fatalmente rinviata da essere in essere, da sconfitta in sconfitta (37).

Sulla scena di questa tirannia dell'assurdo, di questa « infanzia dolorosa » dell'umanità, Sartre appare come una specie di « assassino » del Padre torturatore, come colui che svelando l'assurdo provoca la morte di Dio e quindi crea la Verità del nulla. Come egli farà dire dal suo Goetz:

> *« poiché Dio è il silenzio, è l'assenza e la solitudine degli uomini, io ho deciso da solo il male, da solo ho inventato il bene. » (38)*

Questa verità inventata si definisce dunque a partire dal punto in cui Sartre si rivela come il superatore del superuomo di Nietzsche: colui che possiede la libertà assoluta, la libertà che è oltre la « morte di Dio » e oltre l'eterno ritorno dell'essere, la libertà che è la purezza della futura « creazione » umana.

Come la filosofia di Sartre si interrompe a questo punto per lasciar spazio all'intermezzo letterario, ai romanzi didattico-edificanti, così il discorso sulla « verità » sartriana, sulla « totalizzazione » che Sartre propone ai marxisti come trascendimento del materialismo marxista, deve necessariamente farsi precedere dal discorso sui romanzi in cui Sartre, attraverso la biografia esemplare di Mathieu Delarue, spiega se stesso come eroe della libertà e come « Battista » della « vera » escatologia rivoluzionaria.

Il protagonista della triologia intitolata alla libertà è, perfino nel nome che gli è dato, Mathieu Delarue, una trasparente figura del « mistico viandante », un « vagabondo del Dharma » ante litteram. Un uomo, in breve, che esiste unicamente come progetto di autotrascendimento e di « approdo ».

La sua parola d'ordine, anzi il suo essere vero e profondo è, infatti, l'imperativo « mi salverò! »: è sulla salvezza che egli giuoca, scommette la propria esistenza e il proprio intelletto:

> *« Mathieu aveva ventun anni, leggeva in camera sua Spinoza, era il martedì grasso, per le strade passavano carri multicolori, carichi di figure di cartone. Aveva sollevato gli occhi e aveva scommesso di nuovo, con quell'enfasi filosofica che da un poco era comune a lui e a Brunet. S'era detto: — Mi salverò! — Dieci, cento volte aveva rilanciata la sua sfida. Le parole mutavano con l'età, con le mode intellettuali, ma era un'unica e medesima sfida e Mathieu non si sentiva un giovanottone un po' pesante, un trentacinquenne che insegnava filosofia in un liceo, né il fratello di Jacques Delarue, l'avvocato, né l'amante di Marcelle, né l'amico di Daniel e di Brunet: non era altro che quella sfida. » (39)*

E poiché il cuore dell'umanesimo sartriano è l'idea che nell'uomo « l'esistenza precede l'essenza » (40) e però che ogni tentativo di affermare il contrario, cioè di assumere la natura umana come un'essenza data

---

(36) « *L'Essere e il Nulla* », op. cit. p. 736.
(37) Op. cit. p. 280.
(38) « *Il diavolo e il buon dio* », atto III, X quadro, scena IV.
(39) « *L'età della ragione* », Milano 1965, pp. 68-69.
(40) « *L'esistenzialismo è un umanesimo* », op. cit. p. 46.

« mette inesorabilmente capo all'umanesimo chiuso di Comte e, bisogna dirlo, al fascismo » (41) è fin troppo chiaro che il « progetto » di salvezza non è ordinato alla pienificazione della natura, ma, letteralmente, all'invenzione della natura umana e del senso di essa. Secondo la formula « creazionistica » che già abbiamo considerato per Sartre l'uomo è quello che si fà, l'uomo non ha creatore: è creatore a se stesso, causa sui, per quanto riguarda la sua futura « essenza ».

Ora questo implica che lo scenario, la « strada », su cui Mathieu Delarue compie la sua azione mistico-creativa è il più desolante paesaggio: un mondo segnato dall'assenza del vero significato umano e dal numero delle assurdità « fascistiche », cioè (se traduciamo in parole normali l'ossessione fascista di Sartre) da tutte le fedi e da tutte le filosofie che, in vario modo, sono costruite avendo come fondamento l'evidenza che l'uomo ha la natura umana, che esiste l'universale umano.

Una strada, dunque, in cui tutto è errore, avversità, congiura, « fascismo ». Una specie di percorso iniziatico, in cui per l'assoluta solitudine di Mathieu ogni « passo » può essere magia creativa ma può anche essere morte e caduta nella *verità* dell'altro:

> *« in quel momento »*, infatti, *« il fascismo sarà la verità umana e tanto peggio per noi: le cose saranno come l'uomo avrà deciso che siano. »* (42)

Vogliamo dire che questa lunga marcia di Mathieu sarebbe un'ottima occasione per un umorista capace di vedere in essa la felice sintesi del passo romano e del « passo » massonico: un cammino verso la libertà assoluta ma anche un percorso di guerra e di magia. E tanto uomo dovrebbe possedere una fantasia capace di vedere fez, cazzuola e gonnellino rituale oltre la trasandata giacca di tweed che Mathieu indossa e oltre la pipa dal fumo azzurrino. Ma a noi non rimane da dir che questo: che Mathieu audace e solitario, umile e sapienzale, vezzoso e vezzeggiato da Sartre fino allo spasimo ci esenta da esibire gli indizi (peraltro certissimi) che mostrano che in Mathieu Sartre ha pitturato un se stesso immarcescibile e bello.

E' difficile capire che, dato tanto, le tentazioni accadono subito e cioè che tutti fascismi possibili congiurano per albergare e annettere un tanto piacevole esemplare?

Ora il primo trabocchetto fascista che Mathieu deve saltare è Marcella, il lato genetico del fascismo cioè: l'idea che il matrimonio e la procreazione siano cose in sé buone. Questa Marcella, dunque, accampa l'assurda pretesa di fermare il « passo » del mistico viandante, di chiuderlo in una tetra parentesi borghese. Non che ella abbia tutti i torti, se si guarda la cosa dall'angolo visuale di « tutti ». Marcella, infatti, ha conosciuto la seduzione del fascinoso Mathieu, il quale, nella situazione, si è dolcemente lasciato avvantaggiare e dal prestigio professorale e dalla natura malaticcia

---

(41) Id. p. 90. Cfr. anche *« Critica della ragione dialettica »*, Milano 1963 vol. I p. 130 dove è formalmente negata una natura comune a tutti gli uomini.

(42) *« L'esistenzialismo è un umanesimo »*, op. cit. p. 60.

e ipocondriaca della minorenne. E non solo: al termine di un lungo, squallido « iter » erotico, percorso all'insegna dell'amore « completo » ma anche delle più grondanti effusioni sentimentali, Marcella è incinta. Insomma: non si può negare che, nel racconto sartriano è presente qualche elemento capace di incoraggiare e in qualche modo giustificare il matrimonio o almeno l'accettazione del figlio di quello che Mathieu ha insistentemente chiamato amore.

Se non che Mathieu non è uomo da cedere alle lusinghe e alle irrilevanti ragioni del senso comune:

> *« bè,... lo facciamo andar via! » (43)*

è la lapidaria risposta che dà all'annuncio di Marcella. Cosa è infatti la maternità se non il principio di un'esistenza priva di essenza, un'assurda bruttura che attende la fine del viaggio di Mathieu per esser « significata »?

Ecco:

> *« nel suo ventre c'era una piccola mucilaggine che si gonfiava dolcemente e che alla fine sarebbe stata come un occhio. Si sviluppa in mezzo alle porcherie che lei ha nella pancia ed è vivo. Vide una lunga spilla che avanzava esitando nella penombra. Vi fu un rumore molle e l'occhio scoppiò, accecato. Non rimase altro che una opaca e secca membrana. » (44)*

Non importa l'amore di Marcella, non importa il suo umanissimo desiderio. Al contrario: questo è oggetto di dileggio e di spregio. E' la « bestia », contro cui l'odio contro l'essere può manifestare la sua sinistra ironia.

> *« Marcelle non poté fare a meno di passarsi dolcemente la mano sul ventre. Pensò: è qui. Qui. Qualcosa di vivo e di sfortunato come lei. Una vita assurda e superflua come la sua. Pensò a un tratto con passione: sarebbe stato mio, anche idiota, anche deforme sarebbe stato mio. Ma questo segreto desiderio, questo cupo giuramento erano talmente solitari, talmente inconfessabili e osceni che ella si sentì improvvisamente colpevole e provò orrore di sé. » (45)*

Ma « far andar via » questa « oscenità » non è semplice, giacché Mathieu non dispone della cifra necessaria a coprire l'onorario di un ginecologo sicuro, à la page.

Così l'assillante problema di finanziare la « impresa » avvia una complicatissima serie di eventi, che la mano esperta di Sartre svolge con alternanze di macabro e di thrilling non senza qualche concessione, alla pornografia. Alla fine il *giallo* mette a capo a un vero e proprio colpo di scena: contro l'intenzione antidemografica (e insistiamo: « antifascista ») di Mathieu insorge, vile e imprevisto, l'amico Daniel, il quale sposa Marcella e le consente di avere il figlio tanto desiderato.

Ora Daniel è la reazione, l'« Altro ». Nel suo amore per la vita si preci-

---

(43) « *L'età della ragione* », op. cit. p. 19.

(44) Id. p. 26.

(45) Id. p. 96. A p. 144 è esplicitamente affermato: "io non rispetto la vita umana".

sano, infatti, i lineamenti di quello che Sartre intende per Grande Nemico: l'amore della vita come invincibile perversità. L'amore dell'essere, in una parola.

L'amore che Daniel ha per la vita è di fatto definito nei termini di una fenomenologia del sado-masochismo, cioè di quella tesi che era stata ampiamente sviluppata ne *« L'Essere e il Nulla »* (46). Non stupisce quindi leggere che, in Daniel, l'amore per la creatura è perfettamente simmetrico all'abiezione e alla ferocia: Daniel è un omosessuale, un fantastico, un autolesionista e, infine, uno sfrenato ammiratore della violenza « nazi » (47). E', insomma, un simbolo vivente dell'essere-in-sé, e però il « Tentatore », colui che la coscienza nichilista di Sartre afferma doversi superare verso l'infinita libertà del « per-sé », che finalmente possiamo identificare col « per sé » di cui sant'Agostino parla nel XIV libro del *« De Civitate »*: *« La grandezza perversa si ha quando l'anima, abbandonato l'Essere a cui deve sempre aderire, si crede e per così dire diventa principio per se stessa ».*

Daniel può essere dunque assunto come figura del « padre »: colui che invita Mathieu a rientrare nell'umile accettazione dell'essere, sventando prima la sua volontà omicida quindi predicando a Mathieu la bellezza che è esser creato, natura:

> *« E' la grande notte che ti guarda, Mathieu. »*, scrive Daniel in una lettera che in quanto contiene l'eco del linguaggio dei mistici in tanto rappresenta quella che per Sartre è l'ideologia maligna, l'oggetto del supremo disgusto, *« Ma una notte abbacinante: la notte in piena luce, la notte segreta del chiarore diurno. Io sono irrorato di luce: ve ne è ovunque, sulle mie mani, sui miei occhi nel mio cuore e non la vedo. Credi pure che questa violazione da principio m'è stata odiosa: tu sai che il mio più antico desiderio era quello d'essere immateriale: ho desiderato cento volte di non lasciare alcuna traccia sulla terra. Che angoscia scoprire a un tratto quello sguardo come un centro universale dal quale non posso evadere. Ma che riposo, anche.* So infine di essere. *Trasformo a mio uso e per la tua più grande indignazione la parola imbecille e criminosa del vostro profeta, quel penso dunque sono che mi ha fatto tanto soffrire — perché più pensavo e meno mi sembrava di essere — e dico: « lo sguardo mi vede, dunque sono. Colui che mi vede mi fa essere: sono come egli mi vede. Non ho più da sopportare la responsabilità del mio vischioso dissolvermi. Rivolgo alla notte la mia faccia notturna ed eterna e dico a Dio: eccomi. Eccomi quale mi vedete, quale sono. Che posso io? Voi mi conoscete e io non mi conosco. Che cosa altro posso fare se non sopportarmi? E voi, il cui sguardo mi crea eternamente sopportatemi. Mathieu che gioia che supplizio! Sono infinito e indefinitamente colpevole. Ma sono. Mathieu, sono! Davanti a Dio e davanti agli uomini io* sono. *Ecce homo. » (48)*

Ora questa lettera, che Mathieu abbandona sprezzantemente lungo la sua *via* (« Mathieu gualcì i foglietti con impazienza. Quante banalità, pensò. Il vetro del finestrino era abbassato. Egli appallottolò la lettera e la gettò

---

(46) Sull'amore come sadomasochismo cfr. *« L'Essere e il Nulla »* op. cit. p. 447 e ss.

(47) *« L'età della ragione »* op. cit. pp. 410-411 e *« La morte nell'anima »*, Milano, 1964, pp. 100-101.

(48) *« Il rinvio »*, Milano 1964, p. 371.

dal treno senza finir di leggerla ») è la chiave di volta della vicenda, è, propriamente, il segno anticristiano della filosofia sartriana.

A partire da quel rifiuto, infatti, Mathieu assume il proprio « impegno » con la violenza: si proietta nella guerra antifascista come in una guerra contro l'essere in sé.

E' questo l'allucinante significato de *« La morte nell'anima »*, il romanzo *epico* che conclude la trilogia della libertà.

« La morte nell'anima » ha, come sfondo, la disfatta francese del giugno 1940, disfatta che Sartre descrive con uno stile abbondantemente preso a prestito da Louis Ferdinand Céline. Ma in Céline, al di là del triviale e del dissacrante, c'è la coscienza dolorosa del decadere di tutti gli ideali umani, la pena, profondamente umana, che discende dalla visione di quanto c'è di orrendo nella guerra dell'uomo contro l'uomo (49). Nulla di tutto questo in Sartre: la situazione in cui gli ideali umanistici, per cui la Francia aveva accettato la sfida nazista, si dissolvevano nel disgusto e nel più osceno abbandono è contemplata da Sartre con lo sguardo del compiacimento e della severità « ultra-umana »: con uno sguardo da capo manipolo, da ometto autoritario che ha male inteso l'al di là nietzschiano:

> *« rifiutavano gli obblighi della grandezza in nome della canaglia »*, così Sartre descrisse i soldati fancesi sconfitti, *« non è il caso di prendersela quando c'è la salute, da bere e da mangiare, mando al diavolo la metà del mondo e sputo sull'altra metà, essi rifiutavano persino il diritto di soffrire. Ridevano, si appoggiavano ai muri dell'Assurdo e del Destino, che li ributtavano indietro. Inumani e troppo umani; di là e di quà della disperazione: uomini. » (50)*

C'è bisogno di sottolineare il disprezzo tutto « umanistico » con cui è pronunciata la parola *uomini*? E' la situazione dello sfacelo, il « nulla » della natura umana davanti alla trascendenza del fatto, quella che Sartre si compiace di descrivere nel prolisso resoconto del « crollo » francese del '40. Ed è però la situazione ideale del « puro possibile », il punto di Archimede per il compimento del progetto dell'autotrascendimento.

Da qui infatti inizia l'agire vero e proprio di Mathieu, il suo « farsi », mediante l'eroismo gratuito, una « guerra privata » che trascende la guerra degli altri, degli umiliati, che continua come combattimento « sacro », come *templarismo* magico, come « ultima raffica », secondo il modello classico della letteratura *d'estrema destra*: intendiamo autori come Drieu La Rochelle, Ernst Jünger, von Salomon e Hans Rudel, tanto per citare alcuni fra i nomi che « sparavano » dalla parte opposta di Sartre ma, per così dire, sullo stesso obiettivo. In altri termini: la guerra come fine a se stessa, come « esperienza metafisica », come pura analogia. La guerra bella, igienica, divina del decadentismo dannunziano e del futurismo marinettiano.

Mathieu si avvia così all'auto-immolazione *antifascista* coniugando il

---

(49) L. F. Céline: « *Viaggio al termine della notte* », Milano 1961; cfr. anche: L. Trockij: « *Céline e Poincaré* », De Donato, Bari 1968 e Pol Vandromme: « *Céline* », Borla, Torino 1965.

(50) « *La morte nell'anima* », op. cit. p. 85 - cfr. anche p. 88 e segg.

verbo necrologico del fascismo, quasi cantando la canzone della morte bella, « che ci bacia sotto la mitraglia »:

> *« aveva cessato d'inseguire se stesso, era ormai tutto presente in sé. Camminava come un cieco nella sua ultima notte camminava, ma non andava avanti era già arrivato: la sua nascita e la sua morte s'eran raggiunte ed egli camminava sotto la luna e il prossimo sole illuminava già le sue ferite. » (51)*

Ora, perché sia chiaro il significato mistico del sacrificio puro che si accinge a compiere, Mathieu sceglie come postazione dell'ultima raffica il campanile di una chiesa:

> *« sul campanile di una chiesa. Mathieu abbassò gli occhi. Sotto i suoi piedi c'era odor di pepe e d'incenso, frescura, e quelle vetrate che lucevano debolmente nelle tenebre della fede. Sotto i suoi piedi c'erano la fiducia e la speranza. Egli aveva freddo, vedeva il cielo, era nudo su un ghiacciaio, molto in alto, lontano, al di sotto di lui c'era tutta la sua infanzia. » (52)*

Più in alto della fede, dunque: sul pinnacolo del tempio, di là della natura, con il cielo vuoto sopra la testa. E contro di lui l'armata tedesca, la « natura », che scioglie un rosario di piombo e di morte. Ad uno ad uno i compagni di Mathieu cadono sotto i colpi del nemico ed egli rimane finalmente solo. Un Orazio Coclite del per-sé. Continua a sparare sul nemico, e sotto il suo fuoco il nemico si trasforma nel numero del Grande Nemico: diventa il desiderio, la passione, la legge, la tradizione, la bellezza, la natura, alla fine:

> *« Sparava. Le leggi volavano per aria. Amerai il tuo prossimo come te stesso, pum! su quell'ipocrita là davanti. Sparava sull'Uomo, sulla Virtù, sul Mondo: la Libertà e il Terrore, il fuoco ardeva nell'edificio, ardeva nella sua testa: le palle fischiavano, libero come l'aria, il mondo crollerà e io con lui... non aveva nulla da chiedere tranne una proroga di trenta secondi, giusto il tempo di sparare al bell'ufficiale così fiero che correva verso la chiesa; sparò sul bell'ufficiale, su tutta la Bellezza della Terra, sulla strada, sui fiori, sui giardini, su tutto quello che aveva amato. La Bellezza fece un tuffo osceno e Mathieu sparò ancora. Sparò: era puro, onnipotente, era libero. » (53)*

E' appena il caso di accennare che da questa immolazione assurda il concetto di resistenza al nazismo è trasfigurato nel concetto di resistenza al reale, cioè nel mito di un'azione apocalittica, alla misura medianica del surrealismo (che ha avuto, appunto, una grossa parte nella formazione intellettuale di Sartre).

E' la resistenza che combatte il nazismo per assumere antropofagicamente gli ideali nichilistici e diremmo superomistici, se di questo Nietzsche non fosse incolpevole.

Questo appare fin troppo chiaramente nell'ultima parte de *« La morte*

---

(51) *« La morte nell'anima »*, op. cit. p. 188.
(52) *« La morte nell'anima »*, op. cit. p. 211.
(53) *« La morte nell'anima »*, op. cit. p. 238.

nell'anima », dove è caratterizzata la figura di un comunista di nuovo tipo: ginnico-ascetico fino alla estenuazione, implacabile fino all'imitazione della metodologia e delle tecniche di addestramento naziste. Un comunista angelico e aristocratizzante, un po' guardia rossa e po' guardia bianca, e però impegnato nella dialettica dei contrari: la spiritualizzazione della materia. Insomma: un comunista con le « mani pulite », anzi pulito in assoluto, secondo un simbolico rituale che Sartre, forse, ha pescato nelle « limpide » acque del Gange.

Ora questo è il fondamento del « super-comunismo » sartriano: la trascendenza dell'umanità naturale verso un « pneuma-mistico », verso quella utopia dialettica che, sulla scia del pensiero sartriano, Herbert Marcuse ha fissato nella formula: ciò che è, non è vero e ciò che non è, è vero.

Il surrealismo medianico di André Breton, cui abbiamo accennato, quello affermante che lo stato « supercomposto o super mondano » dell'anima deve intrattenere una stretta relazione con lo stato « semplice inframondano » in forza dell'azione del « medium » perché:

> *« non v'è più separazione, eterogeneità tra soprannaturale e naturale, tra reale e surreale. Nessuno iato. E' un continuum. » (54)*

Questo spiega le ragioni per cui Sartre, pur affermando di partecipare gli stati d'animo e le avversioni dei marxisti militanti (55) rifiuta l'impegno concreto con il partito: perché il marxismo è « dogmatico », cioè, crede, nonostante tutto, che la natura umana abbia una ragione che precede l'uomo e però rigetta le idee dell'escursionismo creazionistico dei surrealisti alla Breton.

Al riguardo Sartre è estremamente preciso:

> *« esistenzialismo e marxismo mirano allo stesso oggetto ma, mentre il secondo* ha riassorbito l'uomo nell'idea, *il primo lo cerca... Noi non pretendiamo certo — come faceva Kierkegaard — che quest'uomo reale sia inconoscibile. Diciamo soltanto che non è conosciuto. »* (56)

In altri termini: Sartre rifiuta il marxismo in ragione della permanenza in esso del concetto di natura umana, perché egli « deve » inventare la natura umana. E viceversa: lo accetta in ragione di quella prospettiva pseudo-escatologica che ha come obiettivo un tipo umano che (per intenderci) possiamo definire come simile al « doppio » cartesiano: uno spirito purissimo e (appunto) « per-sé » vivente in modo perfettamente autonomo per rispetto al corpo-macchina, all'« Altro », all' in-sé.

Scrive Sartre:

> *« E' noto il passo di Marx che fa allusione a un'epoca lontana: "il regno della libertà non comincia di fatto che là dove cessa il lavoro imposto dalla necessità e dalla finalità esterna, si trova dunque al di là della sfera della produzione materiale propriamente detta". Non*

---

(54) André Breton: *« Poesie »*, Torino 1967 p. 231.

(55) *« L'età della ragione »*, op. cit. p. 168 e ss.

(56) *« Critica della ragion dialettica »*, op. cit. p. 32.

appena esisterà per tutti un margine di libertà reale oltre la produzione della vita, il marxismo avrà fatto il suo tempo; una filosofia della libertà ne prenderà il posto.» (57)

Ora il sogno di questa libertà che scimmiotta la libertà dei corpi gloriosi è già nel tempo: è l'idolo del giorno, quello che ha compiuto la filosofia sartriana obnubilando la fama di Sartre: il mito marcusiano della « fine dell'utopia ».

Scrive infatti Marcuse, avendo ben chiari i termini entro cui il problema marxiano è contenuto nel pensiero di Sartre:

« noi dobbiamo perseguire l'idea di una via al socialismo che dalla scienza porti all'utopia e non, come ancora credeva Engels, di una via che dall'utopia porti alla scienza. » (58)

Sospinta ma non certo causata dal prodigioso progresso della tecnica d'oggi, una nuova illusione è entrata nel mondo e però ha trasceso tutti i discorsi e tutte le previsioni sartriane, gettando l'annuncio che il regno è vicino e non remoto come Sartre affermava.

L'incontro tra esistenzialismo e marximo ha dato così il suo frutto storico: una specie di esperanto ideologico che allinea, sotto il comun denominatore della speranza nel paradiso ludico, le tensioni della « destra » tecnocratica e della « sinistra » rivoluzionaria e però rovescia le carte del giuoco storico.

Il giuoco, infatti, è ora la protesta pura e semplice: la protesta contro il reale, contro il mondo in quanto è ostile al progetto dell'apocalisse umana. Così tutto è coinvolto nella « protesta »: la società, la cultura, la malattia, la fame, le ideologie, i partiti, lo stato. Insomma: la finitezza nei suoi segni visibili.

Il nichilismo, in cui Nietzsche (59) aveva riconosciuto il segno dei tempi, è così entrato in una nuova terra: quella di una negazione che coinvolge i negatori di ieri, annuncia il futuro « reazionario » della tecnocrazia e del comunismo stesso e però lo scacco cui va inesorabilmente incontro il nuovo movimento della città dell'uomo (60).

Questo scacco, che si legge nell'ordine stesso degli eventi d'oggi, sarà la « vittoria delle cose » contro lo spirito che decide l'immanenza assoluta in se stesso. Sarà, per usare una espressione di *« Homo Dei »* (61), un « perdersi nel mondo » per aver voluto il mondo senza Dio, a partire, anzi, da quella bestemmia contro Dio, di cui Sartre ha costruito le forme più radicali e più pure.

PIERO VASSALLO

(57) Id. p. 34.

(58) Herbert Marcuse: *« La fine dell'utopia »*, Bari 1968.

(59) « Sacrificare Iddio al nulla: questo mistero paradossale dell'estrema crudeltà fu riservato alla generazione che sta giungendo. Noi tutti ne sappiamo già qualcosa ». (*« Al di là del bene e del male »*, III, 55).

(60) Non a caso la *« Pravda »* ha condannato, a distanza di pochissimi giorni, e le teorie super-progressiste di Marcuse e i movimenti studenteschi di Parigi che di quelle teorie sono la diretta conseguenza. E non a caso l'espressione: « a Mosca c'è il fascismo come in America », è un luogo comune partecipato dai cinesi e dai marcusiani.

(61) *« Homo Dei »*, op. cit. p. 28.

LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo
Mariella Bettarini
Alberto Gagliardi
Glauco Licata
Giuseppe Marasco
Piero Vassallo

HERIBERT MUHLEN: « UNA MYSTICA PERSONA: LA CHIESA COME IL MISTERO DELLO SPIRITO SANTO IN CRISTO E NEI CRISTIANI: UNA PERSONA IN MOLTE PERSONE » - Traduzione di Guglielmo Corti dalla seconda edizione tedesca, Città Nuova editrice, Roma 1968.

Ci troviamo di fronte a un saggio di ecclesiologia, ma di un'ecclesiologia vista soprattutto in relazione alla dottrina trinitaria e cristologica.

L'autore parte dall'assunto della esistenza di una tendenza nestoriana e di una tendenza « monofisita » dell'ecclesiologia, che egli chiama rispettivamente naturalista e misticista. La prima tende a definire la Chiesa solo con i suoi elementi esteriori, l'altra invece a presentarla come una continuazione dell'incarnazione: Gesù Cristo difeso e partecipato, secondo la espressione del Bossuet.

Di questa seconda posizione, a cui è particolarmente rivolta l'attenzione critica dell'autore, è espressione la definizione di sant'Agostino, raccolta da san Tommaso: la Chiesa come *una mystica persona*, la cui ipostasi, per usare l'espressione bellarminiana, è Cristo.

A questa formula l'autore ne preferisce un'altra che può valere anche come giusta espressione della precedente: una persona (uno Spirito) in molte persone (in Cristo e in noi) (p. 88). In questo senso il termine *una mystica persona* può essere accettato se riferito non a Cristo ma allo Spirito Santo. Così egli precisa la sua tesi: « la Chiesa non è propriamente una prosecuzione dell'incarnazione, ma piuttosto una continuazione salvifica dell'unzione di Gesù per mezzo dello Spirito » (p. 8).

Ma perché la Scrittura parla di corpo di Cristo?

Il Mühlen compie una ricerca biblica il cui scopo è di « mostrare che le due più notevoli metafore (sic) ecclesiologiche: "popolo di Dio" e "corpo di Cristo" hanno un unico e identico fondamento: la rappresentazione veterotestamentaria del grande-io » (p. 94).

Seguendo il Wheeler Robinson e il De Fraine che ha elaborato il concetto di personalità corporativa, l'autore afferma che il vecchio Testamento conosce un « rapporto dialettico » tra il singolo e la comunità (p. 112). Tale rapporto « può essere fondato su una semplice causale solidarietà: ma può anche essere fondato sulla coscienza di un comune progenitore, cioè di un io personale operante nella storia ». Tra questo « io » personale e la comunità vi è un rapporto scambievole: qualche volta la comunità è considerata quasi fosse tutta racchiusa nel suo fondatore, qualche volta è considerata come emanazione, come ripetizione storica di questo « io » individuale (ibidem).

A questo concetto si riducono sia la relazione tra singolo e popolo, espressa nella figura del Figlio dell'uomo in Daniele (VII, 13), sia i concetti di popolo di Dio, di ekklesìa, e infine quello paolino di corpo.

In tale espressione paolina sono, secondo l'autore, unite in sintesi due diverse concezioni: « quella veterotestamentaria del grande "io" e quella ellenistica della comunità come corpo ». Ma « solo la forma esteriore, l'immagine astratta è greca, mentre la concezione teologica in essa contenuta ha le sue origini nel vecchio Testamento » (p. 153): ossia è la concezione del « grande io » quale l'autore l'ha esposta.

Tuttavia la concezione neo-testamentaria del grande io non implica soltanto « un continuo rapporto tra l'uno e i molti » come nel vecchio Testamento: « questo rapporto dialettico ha, per così dire, un elemento medio, perché il pneuma di Cristo è unico sia in Cristo che nei cristiani » (p. 215).

A questo punto, sulla base di questa esegesi, il Mühlen affronta il problema dell'illustrazione teologica:

a) *struttura della relazione dello Spirito Santo e struttura della missione dello Spirito Santo:*

La convenienza della missione con la relazione è espressa così: « lo Spirito Santo nella storia della salvezza si rivela come una persona in molte persone proprio perché egli è, nell'intimo della Trinità, una persona in due persone. La sua proprietà personale è di legare le persone sia nella vita trinitaria che nella storia della salute » (p. 250).

b) struttura della missione dello Spirito Santo:

« Tra la missione del Figlio e la missione dello Spirito Santo vi è analogia perché ciascuno di questi misteri suppone una relazione tra l'increato e la temporalità della creatura, che è il termine rispettivo delle due missioni. In quella del Figlio, il termine è la natura umana, che esiste nel tempo e ha una storia. Per la missione dello Spirito Santo il termine invece è la grazia creata elargita ad una natura umana *personale.* Questo abbassarsi dello Spirito Santo nella storia umana è assai più profondo di quello del Figlio nella natura umana: questa era senza l'ombra di peccato, gli uomini invece, in cui si abbassa lo Spirito Santo, sono peccatori » (p. 316). Compaiono qui due delle fondamentali idee del libro: la « opposizione » tra la missione del Figlio nella natura umana assunta e quella dello Spirito costituiva del « noi » ecclesiale: e quella della grande kenosis dello Spirito Santo.

Il perdurare dell'opera di Cristo nel tempo è riferito dello Spirito. Lo Spirito « che conferisce all'uomo Gesù la virtù sacerdotale per l'offerta di sé » (p. 341)... « mantiene presente il sacrificio redentore di Cristo al di sopra e attraverso il tempo cronologico permanendo come un'unica persona in Cristo e in noi » (p. 330).

c) *definizione della Chiesa:*

« La Chiesa è il mistero della identità (unità) della grazia increata (dello Spirito Santo) e allo stesso tempo il mistero della non identità (distinzione) della grazia creata in Cristo e in noi » (p. 268).

Noi partecipiamo all'unzione di Cristo, cioè alla missione dello Spirito Santo in Lui. Lo Spirito Santo è dunque il termine medio tra il Cristo e noi: la relazione tra Cristo e noi si media con una relazione dei due termini con il terzo, lo Spirito Santo, e il termine *ad quem* della sua processione, cioè la grazia creata, in Cristo e in noi, *secundum proportionem.*

Conseguentemente, l'autore nega la causalità strumentale dell'umanità di Cristo nella comunicazione della grazia: « addurre la analogia della causalità strumentale per descrivere l'opera redentrice di Gesù, in quanto uomo, non è una necessità incondizionata » (p. 365). Il rapporto di Cristo con la grazia è legato non al suo stato di Verbo incarnato e di redentore, ma alla sua natura di Verbo: « l'azione personale di Cristo nel "trasfondere" in noi la grazia è legata al dono, cioè alla missione dello Spirito Santo, e proprio in quanto il Figlio ne è origine » (ibidem).

d) *definizione del modo della presenza dello Spirito Santo nel « noi » ecclesiale:*

Per spiegare il noi ecclesiale come centrato sullo Spirito Santo, l'autore premette una sua antropologia. Esiste un io a priori che, secondo l'autore, corrisponde a ciò che san Tommaso chiama *essentia animae.* Essa ha due potenze: lo spirito e la corporeità. San Tommaso, afferma l'autore, non ci dice « come essa abbia allo stesso tempo una intima relazione al Tu divino... Si può dire che l'anima origina lo spirito e la corporeità solo perché essa già a priori tende verso Dio e perché lo può raggiungere » (p. 395). In questo senso si può dire che l'anima « è l'origine ontologica della persona umana, soprattutto in quanto essa ha relazione con Dio » (p. 395). Questa naturale e necessaria relazione trascendentale, che è anche una relazione d'amore, dell'anima con Dio gene-

ra per opera dell'anima stessa lo spirito e la corporeità: e dunque l'io psicologico.

L'uomo appare dunque come una relazione trascendentale necessaria di amore a Dio, autocostituentesi come tale. L'autore distingue l'io a priori e l'io a posteriori; solo questo secondo è l'io dell'autocoscienza. Il primo è ad essa sottratto. « La relazione al tu divino, che viene conosciuta nella conoscenza del Creatore ed esperimentata nel suo amore, precede ontologicamente, in quanto è una relazione trascendentale, gli atti consci e liberi » (p. 400). Ora, aggiunge subito dopo l'autore, « qui, in questa profondità della persona umana, si attua il mistero della grazia e della Chiesa: qui la sussistenza — l'essere personale dell'uomo — viene toccata ed elevata dalla gratuita azione di Dio, azione rappresentata dalla grazia creata » (ibidem). L'autore sottolinea che « questo dono non viene prodotto dai nostri atti.. (perché) tocca il più intimo della persona, quella profondità, cioè ove lo spirito e il corpo sono presenti in unità inscindibile (in quello che noi abbiamo chiamato l'io a priori) » (p. 401). In un momento che antecede l'io psicologico, l'autocoscienza e, dunque, la scelta.

In questo senso la nostra unità con lo Spirito Santo avviene mediante la grazia creata non su un piano morale, ma su un piano ontico, un piano che trascende l'esercizio personale della libertà.

e) *somiglianza e dissimiglianze tra la missione del Figlio (incarnazione) e quella dello Spirito (Chiesa):*

« la compagine sociale, visibile della Chiesa, è il *terminus* della missione dello Spirito Santo invisibile e increato, proprio come la natura umana di Gesù è il *terminus* della missione del Logos, anch'egli invisibile e increato » (p. 485).

Le due missioni vengono ora radicalmente distinte e, come vedremo, contrapposte.

Dopo aver definita come trionfalista la concezione istituzionale della Chiesa, l'autore scrive: « Chiesa non è altro, in fondo, che il mistero della grazia attuantesi in molte persone umane » (p. 495).

Ecclesia justorum? Qui l'autore segue una via nuova. Egli applica al rapporto Spirito Santo-Chiesa le parole tradizionali riferite alla relazione Verbo-natura umana; « inconfuso » e « indiviso ». Facendo forza sull'inconfuso, l'autore si domanda « se il peccato soggettivo dei membri non tocchi la Chiesa come un tutto »: e facendo forza sull'indiviso, afferma che la tradizione non si pone il problema «se anche lo Spirito Santo, nella sua unione inseparabile, per quanto inconfusa, con le persone appartenenti alla Chiesa, non sia in qualche modo toccato egli stesso dal peccato » (p. 496).

Così risulta una grande dissomiglianza « tra missione del Verbo nell'Incarnazione e missione dello Spirito Santo nella Chiesa ». La kenosis dello Spirito Santo è « abissale » e « assai più profonda » di quella del Figlio.

La Chiesa è perciò peccatrice: l'autore afferma che il vero problema « è se la fondamentale peccabilità dei membri della Chiesa non si rifletta anche sulla Chiesa stessa considerata come un tutto » (p. 497). « Il concilio, nota il Mühlen, non osa dire che si possa parlare di una colpa della Chiesa cattolica, e limita la sua asserzione agli uomini della Chiesa: ma dato che le persone umane strette in unità alla Chiesa e la Chiesa non sono due soggetti distinti, è indifferente dire che "gli uomini della Chiesa cattolica" o semplicemente la "Chiesa cattolica" sono corresponsabili della divisione » (p. 502). Ciò ripropone il problema prima indicato, perché il noi ecclesiale, secondo l'autore, dice immediato riferimento allo Spirito Santo che è appunto l'unità interpersonale e, dunque, il « noi ».

Come esempio di un peccato della Chiesa viene citata l'incapacità del concilio di Trento a comprendere le categorie "personaliste" della teologia protestante: « questa trascuratezza

della Chiesa nello svolgimento del suo ufficio non è forse un peccato contro l'unità?» (p. 505).

f) *l'azione del Cristo nella Chiesa: il problema dei sacramenti:*

«Bisogna escludere che la Chiesa sia una continuazione dell'incarnazione... anche nel senso di una semplice continuazione di una attività del Logos nell'uomo in Gesù storico in quanto tale...» (p. 150). Nonostante che la *Lumen Gentium* dica che il populus Dei «ab eo (sc. Christo) etiam ut strumentum redemptionis omnium ad sumitur» (c. 9), il Mühlen sostiene che la Chiesa «non può essere considerata strumento... del Logos» (p. 519) e conseguentemente non lo possono neanche i sacramenti. I sacramenti sono «strumenti congiunti dello Spirito» (p. 535).

La causalità sacramentale viene spiegata in questo modo: «come il dato, profondo, ontologico della persona umana fa fluire da sé la propria corporalità, per attuarsi ed esprimersi in essa, così i sacramenti sono l'espressione "corporalizzata" della benignità e della grazia divina, cioè dello Spirito di Cristo» (p. 538).

L'autore dedica poche righe all'eucarestia per dire che «al di là di una pietà eucaristica soggettiva, oggi si scopre sempre di più il carattere ecclesiologico e perciò pneumatologico del sacramento» (p. 540). Come argomento si nota che «chi si accosta al sacramento deve essere in stato di grazia, secondo l'espressione tradizionale: e ciò presuppone che in lui deve essere presente lo Spirito» (p. 540).

g) *la presenza dello Spirito Santo nella Chiesa:*

«Lo Spirito Santo è immediatezza — che media se stessa — della nostra personale "opposizione" a Cristo» (p. 549).

«Il rapporto sponsale tra Cristo e la Chiesa è legato alla funzione dell'unico Spirito. In questo caso egli non viene considerato come colui che procede da Cristo, ma come colui che unisce le molte persone in una unica comunità, e pone questa in una opposizione sponsale a Cristo» (p. 558).

Questo carattere di «opposizione» dello Spirito per rispetto al Figlio ha una sua *ratio* nelle relazioni intertrinitarie. La *spiratio passiva* «vista dalla parte dello Spirito Santo si mostra come la "relazione di noi" opposizionale tra il Padre e il Figlio» (p. 558).

Ciò fa del Padre e del Figlio non un unico principio della *spiratio* ma un principio unificato. Il Padre e il Figlio si distinguerebbero non solo come tali, ma come «spiratores» dello Spirito.

Fondando il rapporto sponsale non più sulla relazione tra Persona divina del Verbo e natura umana, ma sul piano delle relazioni trinitarie, l'autore giunge a una conseguente revisione della mariologia, da lui vista come incompatibile con una rigorosa pneumatologia.

«Nel mistero della Chiesa il rapporto tra le persone è esso stesso una persona... Lo Spirito di Cristo nella compagine sociale della Chiesa è la relazione delle relazioni, l'immediatezza di ogni immediatezza» (p. 535). Lo Spirito è dunque il noi ecclesiale: «la "relazione - di - noi" stessa tra i molti, cioè tra le persone unite nella "sposa", e lo sposo, Cristo» (p. 559).

«Il ruolo di sposa che la Chiesa ha nella economia della salvezza può.. essere descritto ricorrendo alla pneumatologia, senza che sia assolutamente necessario premettere il dono di sé di Maria» (ib.). In questo senso l'autore vede, a partire dal Vaticano secondo, «una profonda crisi della mariologia, che... è una crisi pneumatologica» (p. 575).

h) *la divisione dei cristiani e il problema ecumenico*:

«Lo Spirito Santo, noi intertrinitario, opera l'unità della Chiesa anzitutto in quanto è presente nel profondo *actus essendi* dei cristiani e cioè nel loro io a priori. Nell'*actus agendi*

cioè nella storia della libertà umana — che è anche la storia della colpa umana — può venire oscurata o addirittura impedita la manifestazione della storia della salvezza di questo noi intertrinitario nella sua completezza» (p. 651). Qui il Mühlen pone in opera i punti fondamentali della sua tesi. Egli ha inteso la Chiesa come una relazione interpersonale compientesi nello Spirito Santo, come «relazione-di-noi» ecclesiale. L'elemento istituzionale (fede, gerarchia e sacramenti) non è stato posto a questo piano in risalto nella definizione di Chiesa. Inoltre questa relazione interpersonale viene situata in una *essentia animae*, definita «io a priori», di cui lo spirito e la corporeità sono attuazioni.

La Chiesa si situa dunque di per sé oltre il dato coscienziale e operativo ad un livello ontico, al livello dell'*actus essendi* e non dell'*actus agendi*.

Si deve dire che la Chiesa esiste ad un livello che trascende le chiese: le quali si possono porre come molteplicità rispetto ad essa senza incrinarne l'unità. Nessuna chiesa empirica è la Chiesa: perché le chiese empiriche si situano su un piano diverso da quello in cui sussiste il «noi» dello Spirito Santo. Le differenze tra le varie chiese si pongono dunque non sul piano della realtà propria ed autentica della Chiesa, ma solamente sul piano della «concretezza» della manifestazione. «Questa concretezza si mostra anzitutto e soprattutto proprio nell'intima fede di ogni singolo e di ogni comunità ecclesiale» (p. 653). Tuttavia tale misura è inconoscibile «perché a nessuno è dato giudicare in quale misura sia presente lo Spirito» (p. 653). La vera Chiesa sul piano empirico-sociale sembrerebbe dunque inconoscibile. Si possono dare giudizi parziali: «si potrebbe dire che l'unico e completo Spirito di Cristo si è finora manifestato meno concretamente, nella Chiesa romana, in ciò che riguarda la sua presenza nella parola dell'annuncio: nelle Chiese separate (soprattutto in quelle riformate) in ciò che riguarda l'ufficio ecclesiastico e, rispettivamente, la successione petrina» (p. 664).

Ad ogni modo principio fondamentale dell'esistenza storica della Chiesa sembra il seguente: «gli organismi sociali esistenti entro l'unica Chiesa di Cristo non possono mai rappresentare la Chiesa nella sua interezza, ma solo in modo frammentario, frazionato, quantunque lo Spirito Santo sia presente in tutta la sua completezza» (p. 662).

Dalla determinazione dello Spirito Santo quale «relazione di noi» ecclesiale, segue la connotazione della divisione empirica delle chiese come peccato più grande della crocifissione, perché rivolto direttamente alla realtà divina dello Spirito: è ancora una sottolineatura dell'«abissale kenosi» dello Spirito (p. 652). Ci troviamo alla stessa fondamentale fisionomia dell'ecclesiologia del Kung, ma resa in una elaborazione teologica più complessa. Essa ci sembra inaccettabile per ragioni che nascono da diverse regioni della teologia:

1) *sul piano della teologia naturale*:

Non è possibile porre la dottrina antropologica dell'autore sotto il patrocinio di san Tommaso. San Tommaso ignora un'*essentia animae* di cui la corporeità e lo spirito siano egualmente potenza. L'anima è per essenza spirito: «anima non habet materiam... impossibile est quod pars ejus sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantum: quia forma, in quantum forma, est actus: id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, ut contra actum divisa» (S. Th. I, q. 75, a I, in c.). Contraddittoria è poi l'idea di un amor di Dio che sia prima dell'esercizio proprio e distinto dell'intelletto e della volontà. Se su questo amor di Dio precoscienziale scendesse la grazia santificante, ne seguirebbe l'impeccabilità dell'uomo.

La definizione poi di «problematica» della creazione come *relatio rationis in Dio*, pone in forse il princi-

pio dell'immutabilità divina e finisce con il fare delle missioni trinitarie delle « passività » divine (cfr. p. 506 e ss.). Vi è il rischio di fare delle divine persone degli « angeli » del padre, accentuando la loro « abissale kenosi ».

2) *sul piano della teologia trinitaria:*

Viene affermata una opposizione tra il Padre e il Figlio nella spirazione dello Spirito. Ciò sembra contrario alla dottrina *de fide* della processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio come da un unico principio.

L'autore stabilisce poi un troppo stretto legame tra processioni e missioni e così sostiene una opposizione tra Figlio e Spirito Santo sul piano della missione (la « relazione sponsale ») che egli collega alla relazione intertrinitaria. Inoltre sembra che la missione del Figlio sia dovuta al solo Padre e quella dello Spirito al solo Figlio. Ciò si collega a una pratica tacitazione del principio delle opere ad extra come comuni a tutta la Trinità.

3) *sul piano della cristologia:*

Viene negata qualunque relazione tra Cristo e il genere umano che non passi attraverso la mediazione dello Spirito Santo. L'incarnazione non sembra qui costituire Cristo capo della natura umana, il che è il fondamento prossimo della redenzione. « Tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines quantum ad animam et quantum ad corpus », dice San Tommaso (S. Th. III, q. 8, a. 2 in c.). Questa influenza viene negata dall'autore. La grazia viene posta in esclusivo rapporto con lo Spirito Santo: con il Cristo solo in quanto egli è l'origine dello Spirito sul piano delle relazioni trinitarie e della missione. Sul piano trinitario, si ripropone quanto prima osservato: sul piano cristologico si domanda quale rimanga, in questo caso, il rapporto tra incarnazione e salvezza.

Lo stesso rapporto tra *gratia capitis* e unione ipostatica, che san Tommaso afferma con tanta chiarezza (S. Th. q. III, q. 7, a. 1 inc.) è negato.

Consegue la negazione della relazione tra umanità di Cristo e sacramenti come strumenti. Ma con ciò la visibilità stessa della Chiesa e il suo carattere salvifico in ragione della relazione con l'umanità di Cristo viene praticamente messo in forse.

4) *sul piano della ecclesiologia:*

Affermando che lo Spirito Santo è il noi ecclesiale tende a stabilirsi una sorta di *communicatio idiomatum* tra lo Spirito Santo e i cristiani. Da un lato l'« abissale kenosi » dello Spirito Santo è vista nel suo rimanere «indiviso» dai cristiani anche nel peccato: dall'altro lato la concezione di un amore di Dio ontico, pre-libero, dell'*essentia animae* e la tesi che a questo piano si situa l'unità della Chiesa nello Spirito Santo sembra attribuire una sorta di innocenza assoluta all'uomo, anche peccatore.

G. B. B.

EMIL RITTER: « IL MOVIMENTO CATTOLICO-SOCIALE IN GERMANIA NEL XIX SECOLO E IL VOLKSVEREIN ». Traduzione di Anna Maria Pozzan, edizioni Cinque Lune, Roma 1967.

Il risveglio religioso che si ebbe in Germania dopo il romanticismo portò anche a voler risolvere nello spirito del cristianesimo i problemi sociali posti dall'età industriale. Ma non va sottovalutata la particolare situazione della società germanica, nella quale lo statalismo tendeva a permeare di sé ogni manifestazione: sicché per i cattolici risolvere i problemi sociali equivaleva pure (e lo disse il futuro vescovo di Magonza Ketteler già nel 1848) a dimostrare che

alla Chiesa cattolica, portatrice della verità, piuttosto che allo Stato, era assegnato il còmpito di indicare i lineamenti della nuova società. Questa ricorrente apologetica sociologica va concepita quindi come autoaffermazione del cattolicesimo nei confronti sia dello Stato sia del liberalismo che allora si identificava con lo Stato. Quando Leone XIII diede la sanzione della Chiesa per una sociologia cristiana basata sulla teologia di san Tommaso, si moltiplicarono in Germania gli studi per rendere accessibile al cattolicesimo sociale il diritto naturale come base della sociologia cristiana, secondo una direttrice già indicata dal predetto Ketteler e seguita poi da Hertling, Kolping, Schorlemer-Alts, e da tutta una schiera di sacerdoti e laici cattolici che si occuparono con spirito cristiano della questione sociale ancor prima della istituzione del Volksverein. Ma, ripetiamo, fu soprattutto la necessità di lottare contro il liberalismo e l'onnipotenza dello Stato a portare tante energie di giovani cattolici tedeschi ad una fattiva critica del sistema politico-economico e sociale, risvegliando l'interesse per operai, contadini ed artigiani che si erano dimostrati i più validi sostenitori nel Kulturkampf.

Il prezioso studio di Ritter sulla massima organizzazione sociale di massa dei cattolici tedeschi, il Volksverein, è più che una monumentale monografia su tale istituzione, dato che il Ritter inquadra la sua ricerca nel moto sociale generale del XIX secolo, prendendo addirittura le mosse dalle conferenze pastorali adottate da quasi tutte le diocesi tedesche già dal 1813 per illuminare il clero sulle esigenze dei tempi nuovi. Il Volksverein (ossia unione popolare, non più organizzazione di élite) risale al 1890 ed è legato ai nomi di Franz Brandts e soprattutto di Ludwig Windthorst. Subito l'associazione ebbe insperato vigore (si pensi che l'anno appresso era proclamata la *Rerum novarum*, che se da un canto si avvalse anche degli studi preparatorî dell'associazione tedesca, d'altro canto giovò alla stessa come punto fermo). E all'associazione si volsero come ad un esempio sociologi cattolici di tutta Europa, a cominciare dall'italiano Giuseppe Toniolo che con gli uomini del Volksverein ebbe vari contatti.

L'associazione sparì nel vortice di violenze avvenuto con l'avvento del nazismo ed il suo archivio fu distrutto nel 1933, ma l'autore di questo studio poté consultare la documentazione messa a disposizione di un altro storico, August Pieper, nel 1929, e poté persino arricchire la sopraddetta documentazione con altro materiale rintracciato presso i pochi superstiti tra coloro che nel 1933 formavano lo stato maggiore del Volksverein. L'opera che ne è risultata costituisce lo studio più completo e particolareggiato finora apparso sul movimento cattolico sociale in Germania, anche se nelle intenzioni del Ritter doveva essere solo la storia del Volksverein con qualche breve digressione « preistorica ».

G. L.

GIOVANNI CAPRILE: «EBREI ED EBRAISMO OGGI» - Presentazione di C. A. Rijk, edizioni di Spiritualità, Firenze 1968.

Il volume di don Giovanni Caprile, direttore del centro italiano di studi e documentazione ebraico-cristiana, che da anni si adopra per l'incremento dei rapporti tra le due religioni, secondo quel debito di « mutua conoscenza e stima » messo in luce dal Vaticano II nel documento *Nostra Aetate*, offre un notevole apporto ad una conoscenza meno preconcetta e parziale possibile degli ebrei e dell'ebraismo oggi.

Questo la presentazione di Rijk mette in rilievo: « La prima cosa da fare è conoscere l'altro, conoscere l'ebreo

com'è... Il libro di Caprile contribuisce a mettere in pratica le intenzioni e il testo della dichiarazione del concilio ».

Troppe atrocità sono derivate spesso da una conoscenza parziale e distorta o, peggio, da una ignoranza di fondo del significato dell'ebraismo e dei valori religiosi e storici di cui l'ebreo è stato ed è portatore. Perché le infamie di Auschwitz, di Mauthausen, di Dachau, abbiano ad essere scongiurate per sempre sono tuttora necessari molti libri come questo.

Il *dizionario* — era forse più caratterizzante chiamare il libro proprio così — vuole essere un manuale di cultura e un pratico strumento di lavoro. Strumento serio, documentato. Siamo di fronte ad una vera e propria miniera di notizie — religiose, storiche, culturali, sociali — con utilissime citazioni dalla Bibbia e dai più noti studi relativi ai vari argomenti. Il volume si rivela così opera indispensabile non solo allo specialista di problemi ebraici, ma anche — e soprattutto — a quanti, uomini di buona volontà e in ispecie cattolici, sono decisi a rivedere gli ancora troppo funesti tabù intorno al popolo di Israele.

Le « voci » sono esposte in modo chiaro e sintetico, informativo e formativo insieme, e trattano di tutti i possibili aspetti inerenti all'ebraismo nei suoi più che cinquemila anni di tragica e carismatica storia, fino ai principali eventi e alle istituzioni contemporanee nello Stato di Israele e nella diaspora (amicizie ebraico-cristiane, i dieci punti di Salisburgo, il sionismo, la dichiarazione Balfour, i kibuzim, le figure più rilevanti dell'Israele d'oggi, i rapporti con la Chiesa dopo il concilio, e così via); ancora, le sétte, le correnti del giudaismo moderno, la cultura rabbinica, l'antisemitismo ed i fenomeni connessi: ghetti, pogrom, editti, bolle pontificie; per non dire della parte più cospicua, quella strettamente religiosa: liturgia, prescrizioni sabatiche, preghiere, formule di benedizione, libri della fede, messianismo, senso del peccato, della santità, dello Sheol, del sacerdozio, e via dicendo.

In una parola, una sintesi davvero esauriente, ci pare, di tutto ciò che concerne ebrei ed ebraismo da quel 7 ottobre 3761 a.C. — inizio dell'èra mondiale ebraica — fino alla guerra dei « sei giorni » dello scorso anno.

Sono lavori così — dettati da spirito ecumenico e da coraggioso rispetto, che non vogliono dire qualunquismo a danno della Chiesa ma, al contrario, arricchimento e riparazione, nella certezza dello spazio esistente per Israele, olivo sul quale noi siamo innestati — a dare concreta speranza nell'avvenire dei rapporti tra le due religioni. Un libro che ci auguriamo venga letto e consultato da molti e lasciato sedimentare nel segreto della coscienza, là ove si annidano razzismi, e intolleranze, ma anche dove questi si chiariscono e dissolvono alla luce dello spirito.

M. B.

JOACHIM JEREMIAS: « JERUSALEM AU TEMPS DE JÉSUS » (Recherches d'histoire economique et sociale pour le période néo-testamentaire). Traduzione francese dalla terza edizione tedesca di Jean Le Moyne, les editions du Cerf, Paris 1967.

Un'opera interessante e ancor oggi valida, nonostante i trent'anni che ci separano dalla prima edizione. Si tratta di uno studio sulle condizioni economiche, sociali e religiose della Gerusalemme nel primo secolo. Le fonti storiche messe a profitto sono soprattutto la Mishna, la Tosefta ed il Talmud: accanto ad esse le Antichità giudaiche di Giuseppe Flavio. I dati neotestamentari vengono « inseriti » nel quadro così fornito, dove essi risultano armoniosamente situati. I testi

del nuovo Testamento, soprattutto i testi del Vangelo acquistano così una singolare nitidezza storica, perdono quell'aria di intemporalità che l'esser letti così fuori del contesto in cui sono nati loro conferisce. Il Vangelo ritorna così in qualche modo in Israele, nel tempo e nella cultura in cui esso si è manifestato.

La prima parte descrive la situazione geografica ed economica di Gerusalemme, città situata fuori della linea dei traffici, ma costituente un centro economico di per se stessa, in ragione della sua qualifica religiosa e politica. Ciò determina la struttura del suo commercio e il flusso di visitatori che strutturano e qualificano la sua economia.

Da questa prima parte dello studio, i dati di interesse evangelico sgorgano improvvisi non sollecitati. La strada da Gerusalemme a Gerico era veramente infestata da briganti: vi erano delle palme, vicino a Gerusalemme, il che rende possibile che delle palme fossero nelle mani dei giudei osannanti a Gesù (Jo. XII, 13). Trovare alloggio a Gerusalemme era difficile, eppure i pellegrini per la Pasqua dovevano dormirvi: allora si estendeva il distretto urbano formalmente, per permettere di osservare questa prescrizione: il che spiega la notte del Gethsemani...

Molti vivevano di elemosine a Gerusalemme: era costume che così vivessero gli scribi: il modo di vivere di Gesù era del tutto conforme all'uso dei rabbi del suo popolo.

Il valore del danaro indicato nei Vangeli corrisponde a quello indicato nelle altre fonti. Il prezzo di trenta pezzi d'argento, con cui l'amministrazione del tempio di Gerusalemme, compra un campo (Mt. XXVII, 6-7) è attestato come valore medio per un campo.

Il prezzo di 200 danari indicato in Marco (VI, 44) come prezzo necessario a nutrire 5.000 uomini, corrisponde al prezzo normale della metà di una razione quotidiana.

L'assistenza, come la vediamo svolta negli Atti degli apostoli, ha il suo parallelo in istituzioni ebree esistenti: il tamhuy e la quppah. La vendita dei beni immobili era legata al funzionamento di questa beneficenza.

La parte che riguarda l'organizzazione religiosa della società israelitica è ancora più ricca di dati interessanti.

Il prestigio degli scribi si giustifica con il fatto che essi erano in possesso di una scienza esoterica, di carattere cosmogonico ed apocalittico: abbiamo qui, sembra, la prefigurazione di quelle che saranno le speculazioni gnostiche e poi dell'esoterismo ebraico medievale. Secondo l'autore queste speculazioni che partivano dalla « sacrosanta visione del carro » (termine fondamentale dell'esoterismo ebraico successivo) erano considerate di ispirazione divina (p. 322). In questi insegnamenti esoterici erano incluse le speculazioni sul Figlio dell'uomo: questo ha importanza per comprendere l'insegnamento di Gesù al riguardo (ib.).

Comincia qui una interpretazione allegorico-mistica della Torah. Le ragioni per cui Dio ha stabilito delle prescrizioni legali particolari senza rivelarle significa che ha voluto che fossero nascoste al popolo. E' proprio al livello della legge (e della sua interpretazione mistico-razionale) che si pone la distinzione tra popolo ed eletti, tra exoterismo ed esoterismo.

Per queste ragioni, nel giudaismo del primo secolo gli scribi, possessori della scienza esoterica, erano considerati successori dei profeti. Le loro tombe erano onorate accanto a quelle dei patriarchi e dei profeti: ciò dà, afferma l'autore, una idea dell'impresa avventurosa che fu l'attacco di Gesù contro gli scribi: ma mostra anche come il giudaismo del primo secolo fosse lontano dal concetto veterotestamentario di popolo di Dio, di popolo di re e di sacerdoti.

Ciò risulta ancor più chiaro nella seconda sezione di questa parte: quella relativa al mantenimento della purezza del popolo. Secondo il Jeremias l'insieme del giudaismo del tempo di

Gesù era legato all'idea del mantenimento della purezza di sangue nel popolo. Solo gli israeliti di sangue puro erano gli eredi della salvezza. Si escludevano dalla comunità di salvezza tutte le famiglie il cui sangue non era puro. Ciò determinava una rigorosa determinazione dei diritti religiosi e civili in funzione della purezza di sangue: il che significava affidare la salvezza al sangue e introdurre all'interno del popolo di Dio il regime delle caste.

La polemica del Battista e di Gesù contro il legame della salvezza al sangue (« dalle pietre Dio può trarre i figli di Abramo ») appare più chiara in questo contesto (Mt. III, 9; Lc. III, 8; Jo. VIII, 33-39).

I dati genealogici delle dodici tribù di I Cronache (1-9) e quelli dei libri di Esdra e di Nehemia offrivano la base per permettere la fissazione delle genealogie delle varie famiglie. Ogni israelita donna, anche risiedente all'estero, doveva offrire la prova della purezza del suo sangue, se doveva sposare un sacerdote: risalendo ad almeno cinque generazioni: e così pure ogni candidato ad un posto pubblico.

Particolarmente numerosi sono gli attestati di appartenenza alla tribù di Giuda e in questa alla famiglia di Davide, in ragione dell'attesa messianica. Secondo l'autore, che si basa su notizie di Giulio Africano e di Giuseppe Flavio, esisteva un archivio presso il tempio, che poteva fornire una documentazione diretta per i preti, indiretta per gli altri. In questo contesto l'autore discute il problema delle genealogie di Gesù.

Oltre alla differenza di sangue, ve n'era un'altra stabilita dalla considerazione negativa di alcuni mestieri. I mestieri disprezzati erano elencati dalla Mishna secondo quattro categorie, in ordine decrescente. Tra i più disprezzati i pastori, ritenuti violatori della proprietà altrui: ciò dà rilievo all'importanza dei pastori sia nel Vangelo dell'infanzia che nelle parabole evangeliche. I pubblicani erano esclusi da tutti i diritti civili e politici, assimilati agli schiavi: ciò dà rilievo al diverso comportamento di Gesù, e anche del Battista, verso i pubblicani, chiedendo loro non il mutamento della loro professione, ma la conversione e il giusto esercizio di essa (Lc. III, 12; Mt. IX, 9 e X, 3).

Anche sul piano della considerazione della donna la *traditio* dell'Israele del primo secolo era diversa da quella biblica. La donna è in uno stato di inferiorità: vive reclusa in casa e circola con il volto coperto; non deve apprendere la Scrittura: fino ai dodici anni, deve acconsentire al matrimonio che il padre impone: sino a quell'età può persino essere venduta schiava. E' permessa la poligamia ed il diritto di divorzio spetta solo all'uomo. Essa è sottomessa a tutto il rigore della legislazione civile e penale della Torah, compresa la pena di morte. Tuttavia non è tenuta ai precetti positivi, il che sottolinea in altro modo la sua inferiorità. La nascita di una donna è occasione di tristezza. Il fidanzamento significa l'acquisizione della « sposa » da parte del fidanzato: può divenire vedova, ripudiata con un libello di divorzio e punita a morte in caso di adulterio. Sullo sfondo di questa lesgislazione si comprende bene il racconto di Matteo (I, 18-20).

E' chiara la profondità della novazione evangelica. Le donne seguono Gesù, come avevano ascoltato il Battista. E' insegnata la castità interiore: e si giunge a dire che i pubblicani e le prostitute precederanno i sacerdoti nel regno di Dio: la poligamia ed il divorzio sono interdetti.

E si comprende come l'ebraismo apparisse ai cristiani come carnale, come una salvezza legata alla carne e al sangue: perché era la purezza di sangue e la purezza esteriore a determinare la salvezza. Il nuovo Testamento, ripristinando la realtà del popolo di Dio, esce interamente dal quadro del « giudaismo » del primo secolo: « giudaismo » appunto perché era la purezza della sola tribù di Giuda, quella considerata.

G. B. B.

GLAUCO LICATA: « LA RASSEGNA NAZIONALE » (Conservatori e cattolici liberali italiani attraverso la loro rivista: 1879-1915) - Edizioni di storia e letteratura, Roma 1968.

Può sembrare quasi uno svago soffermarsi sull'indice dei sommari di una vecchia rivista; ma è quasi una scoperta trovarvi titoli e nomi di interesse, di prestigio, di fama. Per comprendere nel giusto significato e nello spirito la fatica e la ricerca di Glauco Licata mi è sembrato opportuno scorrere subito la parte intitolata *Indice dei sommari del 1° luglio 1879 al 16 dicembre 1915.*

E' come penetrare in un mondo nuovo e diverso: diverso anche da quello oleografico dell'età postrisorgimentale d'Italia. Le polemiche sono viste dall'altra parte: da quella dei cattolici liberali e dei conservatori che si studiano e combattono giorno per giorno, fra rivoluzione e reazione di rafforzare l'amor di patria anche con il sentimento religioso. Ma questa è una sola parte, un aspetto a prima vista inatteso di quella *Rassegna Nazionale* che, ideata e diretta da un genovese, il marchese da Passano, fu portavoce e bandiera insieme di un modo di essere. Un modo di essere diverso e più qualificato di ogni modo di pensare.

Non stupisce a un certo punto scoprire i nomi dei collaboratori. Antonio Stoppani e Giuseppe Mercalli sono i primi, quelli che più dànno nell'occhio: scienziati entrambi; Maffeo Pantaleoni, economista, e Vilfredo Pareto; Ermenegildo Pistelli, filologo; Francesco Pastonchi, poeta, e poi Cosimo Giorgieri Contri e Jack la Bolina e Isidoro Del Lungo e il Bertarelli e il Luzio, il Fornaciari, il Molmenti, il Manfroni.

I nomi non sono questi soli ma già bastano per chiarire il valore della *Rassegna Nazionale,* il suo orientamento, la parte che ebbe in trenta sei anni di vita italiana. Una gran parte attiva e critica e viva. Ecco alcuni argomenti: Sulle cause dell'epoca glaciale... Le cause dell'attuale decadimento scientifico dell'Italia... La illuminazione elettrica della città e la utilizzazione industriale del calore solare... L'éra neozoica in Italia... Le opere storico-marinaresche del padre Alberto Guglielmotti... Il divorzio... Una questione di diritto preistorico... Il generatore tellurico... Della necessità di retribuire i membri del parlamento... Il trattato di Tunisi del 1881 sotto l'aspetto del diritto... L'India. Le invasioni passate e la presente dominazione inglese. Fuori l'Italia è stile liberty, « umbertina »; ma la rivista è aggiornata, presente, anche rigorosamente reale e scientifica.

Queste qualità, che sono le vere e autentiche, Glauco Licata ha disegnato, ma anche spiegato nell'origine, nella formazione e nei fini, con una distaccata ma calda partecipazione di sentimenti e di affetto, che non turba e non altera l'equilibrio e la proprietà dell'esposizione. Sono circa centocinquanta pagine di un saggio bene articolato in ampio respiro e in sorvegliata meditazione, che le note, molte ma tutte utili, in particolare per ricercatori e studiosi inquadrati in altra cultura e in altro tempo, rompono più per ripensamento che per chiarimento.

Sono cinque capitoli: *Origini, forze, programmi*; *Il cittadino cattolico ed i rapporti fra Stato e Chiesa*; *Capitale e lavoro*; *I confini della patria*; *La cultura.* Licata giustamente insiste sull'azione di chiarificazione esercitata dalla rivista fiorentina sui rapporti fra Stato e Chiesa: un punto non solo programmatico (principio nazionale e sentimento religioso) è posto in rilievo: « Eppure gli uomini della *Rassegna Nazionale* ritenevano compatibile essere buoni cattolici e buoni cittadini: anzi presumevano — concetto sviluppato in seguito dal Bonomelli — che l'essere buon cittadino presupponesse l'essere buon cattolico ».

Segnalo per acutezza e interesse e lucidità di trattazione il capitolo III

Capitale e lavoro, fondamentale per l'esatta qualificazione del pensiero ufficiale dei conservatori italiani, sia in riferimento all'enciclica *Rerum novarum*, sia in riferimento alle sommosse dei Fasci siciliani e alle lotte sociali dell'ultimo decennio del secolo. Nell'ultimo capitolo, esauriente l'esame « dell'atteggiamento della rivista di fronte alle nuove idee » graduato e valutato sull'apporto e sulla collaborazione del Fogazzaro, del Bonomelli, del Semeria, del Gallarati Scotti. Appena sfiorati, purtroppo, collegamenti contrasti polemiche con la scuola del Gentile e con le riviste del primo novecento italiano.

G. M.

ADRIANO ROMUALDI: « JULIUS EVOLA: L'UOMO E L'OPERA » - Volpe editore, Roma 1968.

La figura di Julius Evola è, indubbiamente, fra le più complesse e difficili della cultura italiana contemporanea di parte neopagana, ché questo singolare scrittore è stato di volta in volta dadaista (ha militato nel gruppo di Tristan Tzara, negli anni dal 1913 al 1921); idealista (la sua opera *Fenomenologia dell' individuo assoluto* riscosse il plauso di Benedetto Croce e di Adriano Tilgher); mago praticante (un resoconto delle sue «esperienze» è contenuto nei tre volumi de *La magia*, pubblicato a cura del gruppo magico di Ur) studioso e, con molte cautele, seguace delle religioni orientali (è autore di saggi sullo yoga e sul buddismo) e delle dottrine esoteriche dell'occidente eretico (*La tradizione ermetica* e *Il mistero del Graal* sono appunto titoli di suoi libri); teorico della metastoria e della reazione (pensiamo a *Rivolta contro il mondo moderno*, che è, senza dubbio, il più importante fra i suoi libri); politico (ne *Gli uomini e le rovine* e nei numerosi saggi pubblicati su riviste come *Imperium, Meridiano d'Italia. Ordine Nuovo, Occidente, Il conciliatore* e, da ultimo, *Il Borghese*, nel tentativo, peraltro largamente fallito, di orientare in senso « tradizionale » le propaggini crepuscolari e umbertine della destra italiana) e infine, nelle più recenti opere (*Cavalcare la tigre* e *L'arco e la clava)* banditore di una strana forma di decadentismo magico-purificatorio.

Il còmpito di una sintesi dell'uomo e dell'opera è quindi da considerare fra i più ardui, poiché si rischia sempre d'incorrere nella parzialità, accentuando un aspetto o una tendenza dell'opera evoliana a scapito delle altre, rischio che, peraltro, è implicito in una certa dispersività degli interessi di Evola.

Ora il saggio di Adriano Romualdi (che pure appartiene all'àmbito ristretto degli amici di Evola) non va indenne da questo difetto. Infatti l'autore (e questo forse si deve a un certo suo poco evoliano residuo di passione politica) indugia troppo lungamente sul messaggio politico di Evola, messaggio che, alla fine, costituisce un aspetto minore dell'opera evoliana. Lamenta Adriano Romualdi la scarsa o nulla risonanza che i continui richiami « tradizionalisti » di Evola ebbero negli ambienti della destra italiana e, non senza incorrere in un errore di omissione, sottolinea il carattere puramente ideale (cioè libero da schemi tattici) degli scritti evoliani. Questo porta il Romualdi a ripetere, da un lato i luoghi comuni sulla superiore, sapienziale qualificazione della destra francese e tedesca, dall'altro a sottoscrivere un'inesattezza come l'idea del totale disimpegno di Evola per rispetto ai problemi tattici, laddove Evola (sulla rivista *Occidente*) più che di ideali si fece sostenitore della linea tattica che, a suo tempo, fu nota in Italia con il nome di « grande destra ». Più interessante, anche se alquanto frettolosamente considerata,

ci sembra invece la nuova prospettiva che Romualdi individua nell'opera di Evola affermando che essa costituisce il punto d'incontro tra le dottrine tradizionali e la parte « più viva » della cultura moderna.

Questo giudizio liquida infatti quell'altro, banale e in fondo avvalorato soltanto dal titolo di un libro come *La rivolta contro il mondo moderno*, secondo cui, fra le tradizioni dell'antichità pagana e il mondo moderno sarebbe il caso di un implacabile conflitto. Affermando il carattere fondamentalmente moderno dell'opera di Evola, Romualdi fa così cadere tutti i castelli « reazionari » del sincretismo: oggi tanto, e tanto inspiegabilmente, alla moda anche nel campo cattolico. E non solo: fornisce la chiave giusta per comprendere il carattere incompiuto e però *aperto* dell'opera evoliana. Ancorché ignorata dai *discepoli*, questa incompiutezza corrisponde infatti alla disparità e, in qualche modo, all'irriducibilità delle fonti culturali cui Evola attinge: il blocco chiuso e opaco delle dottrine indo-orientali — da una parte — e dall'altra il filone della cultura che ne ha tentato l'innesto sul ceppo cristiano, filone che dall'eresia gnostica (ricordiamo che in Evola le citazioni di Marcione e Basilio sono frequentissime) va fino all'esistenzialismo e alla teologia dialettica. Avendo assunto il còmpito di riportare questa parte della cultura post-cristiana alle fonti del paganesimo puro, Evola si è trovato nella posizione della perfetta ambiguità: equidistante dalla scolastica « tradizionalista » (da Guénon, ad esempio) e dal cristianesimo. E tuttavia come « tarlato » dai problemi cristiani, come può rilevare chi, ad esempio, fa attenzione al risalto (altamente significativo, anche se intenzionato gnosticamente) che nella sua ultima opera edita da Vanni Scheiwiller, *L'arco e la clava*, è dato alla teologia di Simeone il nuovo teologo.

Questo, va da sé, non vuol dire che Evola sia comunque attendibile per la fede cristiana. Ma certamente vuol dire questo: che dinanzi alle sciocche e fatiscenti imposture del tradizionalismo di scuola e di successo mondano, le incertezze e le ambiguità dell'opera evoliana acquistano un significato tutto particolare, quello, appunto, della ricerca difficile e rischiosa della verità.

P. V.

ROSSANA ROSSANDA: « L'ANNO DEGLI STUDENTI » - De Donato editore, Bari 1968.

La pubblicistica sulla crisi universitaria e sui conseguenti moti studenteschi va crescendo in proporzioni ragguardevoli, tanto che il problema appare oggi sviscerato in tutte le sue possibili sfaccettature e in tutti i suoi compositi elementi, etico-morali, sociali, culturali, politici.

In riferimento ai fatti accaduti in Italia, il pamphlet della Rossanda emerge a questo proposito come uno dei lavori più compiuti e documentati, anche se in taluni punti non mancano le interpretazioni a senso unico e gli angoli visuali risultano qualche volta limitati a fornire valutazioni di mera parte politica.

Il periodare è comunque sempre lucido, su un piano giornalistico di livello, notevole di sfumature ed osservazioni che sanno cogliere a sufficienza gli aspetti più rilevanti di un fenomeno non ancora definito e in perpetua evoluzione.

L'analisi critica rivolge una particolare attenzione alle vicende degli atenei di Torino, Trento, Pisa e Venezia; curiosamente sono nella fattispecie relegate ai margini del dibattito le rivolte ed i motivi delle stesse di città quali Roma e Milano, campo come è noto delle più clamorose e confuse battaglie del dissenso giovanile italiano. Il perché di questa omissione

sembra fornircelo l'autrice medesima quando annota che « ogni soddisfatta contemplazione del giovanilismo o della pura azione, è ricca di ambiguità — come quelle che a Berlino preoccupano Habermas in quanto fonti di un possibile fascismo di sinistra, implicito in ogni movimento di rivolta anti-borghese che non sia coerentemente socialista » (p. 88). La Rossanda diffida dunque del carattere polisenso, e però spontaneo, della contestazione milanese e romana preferendo soffermarsi su città ove la protesta, assumendo toni fortemente « politicizzati », può essere recepita in un contesto ideologico più vasto.

Pur concedendo talvolta troppo al « diletto » intellettuale, il pregio del saggio nella sua globalità è fornito delle penetranti considerazioni sui mali, cronici e atroci, e sulle disfunzioni che minano alla radice le strutture su cui poggia la scuola nel nostro paese; sulla crisi d'autorità; sulla strategia politico-organizzativa del movimento studentesco; sul moderno concetto di « cultura »; sul comportamento degli insegnanti di fronte alle agitazioni e sulle loro insufficienze pedagogiche; sui contatti fra mondo operaio e mondo universitario sulle discrepanze fra scuola, successivo lavoro salariato, progresso tecnologico in atto alla luce delle nuove realtà socio-economiche.

Le cause più vistose della contestazione sono ormai di dominio pubblico. Posta sotto accusa è in primo luogo la matrice pervicacemente « classista » e « discriminante » di una università ove — sono dati raccolti dall'*Istat* — soltanto l'otto per cento dei giovani che conseguono la laurea provengono da famiglie di lavoratori subordinati (questo fu anche uno dei temi che i ragazzi di Barbiana svilupparono nella famosa *Lettera ad una professoressa*). La denuncia investe naturalmente tutto l'establishment culturale nel suo insieme, i cui rapporti di potere arroccati su posizioni di casta e di censo conducono a codesta ben triste conclusione.

Le cattedre sono dominate, eccetto che in rarissimi casi, dai « baroni »: moderni indiscussi e indiscutibili signorotti che fanno il bello e il cattivo tempo per tutto quanto concerne il raggio d'azione della loro disciplina: dalla adozione del costosissimo materiale di studio (assai sovente superato nei tempi e nei metodi) alla distribuzione delle dispense, dalla ricerca scientifica alla carriera degli assistenti, a quella assurda farsa burocratica che è l'apposizione della firma sui libretti, eccetera. Professori dalle molteplici attività che di tutto si occupano eccetto che dello sviluppo dei rapporti didattici e « umani » con i discenti.

Oggi purtroppo la maggioranza del corpo accademico ignora completamente l'esistenza « dello studente » come entità a sé stante. Il professore sa che a scuola vi è una massa di giovani tutti acquirenti potenziali dei suoi libri, delle sue dispense, e, se non suoi, di quelli del collega di «baronia» e null'altro. Questa mentalità egli la trasferisce di peso anche in sede d'esame e le conseguenze di ciò sono prevebidili. La prova si svolge in genere in maniera illegale (la legge prevede infatti una commissione esaminatrice composta almeno di tre membri nella quale mai deve mancare il titolare della materia) e costituisce quasi sempre l'unico contatto (dieci, venti minuti al massimo) fra alunno e docente durante tutto un anno scolastico. Questo beninteso quando il cattedratico non ha altro da fare, ché allora l'esame avviene con un solo assistente, magari volontario.

Nelle aule si sta in piedi o seduti per terra, « quando si riesce ad entrarvi. Laboratori e biblioteche sono affatto insufficienti. La cattura del professore è un problema. In Italia non vige, né per legge né di fatto, il pieno impiego del docente; e questi fa di tutto, essendo tenuto dalla legge a trascorrere nell'università cinquanta ore all'anno per esaurire i suoi doveri » (p. 15).

La lezione cattedratica rappresenta

una ulteriore riprova di arcaismo in contrasto con il livello tecnico-scientifico del nostro tempo e con la moderna psicologia giovanile. « La scuola attuale », osserva opportunamente un universitario su un mensile genovese, « in ogni sua manifestazione (soprattutto con l'esame) ha come scopo il passaggio integrale e senza possibilità di critica di una data cultura — intesa come cumulo di nozioni e di tecniche — dal docente allo studente. E' un modo di scuola che scoraggia il senso della critica, l'iniziativa, l'istanza alla discussione, fin dal primo contatto col bambino alle elementari. Tutto è orientato in modo che si radichi nell'individuo un senso di sottomissione verso i poteri costituiti » (*Il Gallo*, maggio '68, p. 13).

Si tratta dunque anche di rivendicazioni sotto il profilo etico e sotto quello dei criteri d'insegnamento; e un simile andazzo non poteva non sfociare in ciò che la Rossanda definisce una « presa d'assalto degli antichi bastioni dell'istruzione e del loro secolare privilegio » (p. 125). E subito la furibonda ondata di disordini, dalle barricate alla «guerriglia di città» — prodotta per la prima volta in Italia da una massa d'urto extra-partitica — si abbatteva sul fronte accademico ponendolo in grave crisi. A differenza che oltralpe, il corpo docente italiano, «crollato il principio d'autorità e i suoi "fasti" è scomparso davanti al movimento studentesco; nel senso che in questi due anni di travaglio non è apparso in grado di presentarsi come un interlocutore, o un interprete, mediatore e sollecitatore, ma comunque in grado di incidere sulla problematica del movimento » (p. 80). La reazione dei professori non è stata quella di un centro intellettuale degno di tanto attributo, che esprime un discorso suo proprio sul conflitto, una formulazione costruttiva sugli avvenimenti, ma quella di un gruppo di potere geloso delle proprie sinecure che ha affidato a forze esterne il còmpito di reprimere la collera giovanile. « L'élite è esempio o assolutamente nulla », scriveva L. F. Céline, e gli studenti hanno rovesciato l'apodittica proposizione del romanziere francese sulla inettitudine e sulla sordità « degli strumenti chiamati a formare negli uomini l'uomo ».

Citiamo ancora l'articolo dell'universitario di cui sopra, per il valore di fondo delle sue puntualizzazioni: « La cosa più grande che gli studenti hanno scoperto è che bisogna restituire all'uomo la sua umanità. E' in nome dell'uomo che essi fanno le analisi della scuola e della società; è contro la volontà di spersonalizzarlo che essi si ribellano e rifiutano di accettare compromessi. Si è trovato una dimensione nuova allo stare insieme, si è scoperta la ricchezza umana dell'*altro da noi:* ecco perché gli studenti hanno capito, per esempio, che la cultura nel senso più ampio del termine non la si fa tanto leggendo, quanto discutendo direttamente con l'amico. Questo discorso appena agli inizi, deve essere approfondito. Il portarlo sino in fondo ad assimilarlo ci darà la misura di validità dell'attuale esperienza universitaria » (*Il Gallo*, maggio '68, p. 13).

E' di fronte a questa maturazione di linguaggio e di prospettive, a questa presa di coscienza, che l'autoritarismo accademico ha avvertito smarrimento e soggezione. Qual'è la moderna accezione di « cultura »? A che serve la « cultura » nell'attuale momento storico? Risponde lo studente Viale, sui *Quaderni piacentini*, in polemica coi «maestri» che sinora l'hanno intesa soltanto come privilegio sociale di una minoranza sulla massa: « Che cosa sia la cultura al di là della capacità di affrontare collettivamente i *problemi politici* che ci stanno di fronte, probabilmente non l'abbiamo ancora capito » (*L'anno degli studenti, p. 83*). L'opinabile locuzione « problemi politici » da noi sottolineata è, a nostro avviso, viziata di semplicismo, e meglio avrebbe fatto il Viale a rendere più ampio e plausibile il concetto parlando di « problemi umani ».

Dalla lettura del bel libretto della

Rossanda affiora quindi che, aldilà delle esagerazioni e degli estremismi verbali di marca « cinese », esiste una lotta per una effettiva ristrutturazione di tutto il sistema scolastico italiano alle esigenze di una società che cresce. Sistema il quale, basato com'è su concezioni anacronistiche talora immorali, risulta oggi assolutamente ingiustificabile.

A. G.

MARTIN LUTHER KING: « LETTERA DAL CARCERE » - Introduzione di Enzo Biagi, traduzione di Rienzo Colla, La Locusta editrice, Vincenza 1968.

Le parole di chi ha dato la vita per testimoniarle, da Socrate in poi, rivestono sempre qualche carattere di sacralità e di profezia. Il libretto di King pubblicato dopo la tragica morte del leader negro non fa che confermare questa realtà.

La *Lettera dal carcere,* con la quale egli si rivolge agli « amici pastori » sul tema dell'antico e tragico problema razziale d'America, è stata scritta nell'aprile '63 nel carcere di Birmingham, dove King era stato imprigionato come capo di una delle irriducibili marce dei negri in quella città. Ne esce, una volta di più, una immagine di apostolo e di guida saggia e insieme audace, cosciente della febbre del momento e protesa all'oltrestoria, all'assoluto della verità e dell'amore; una figura di cui oggi tremendamente l'America sente la mancanza, in preda com'è agli angosciosi imprevisti della predicazione della violenza del *black power.* Spicca una grande capacità di denunciare ipocrisie, di rovesciare situazioni di odio e di ingiustizia: « Si afferma... che le nostre azioni, benché pacifiche, sono condannabili in quanto portano alla violenza... Non è forse lo stesso che condannare il derubato perché il fatto che egli avesse dei soldi ha provocato il furto? » (p. 38).

Luther King aveva compreso come nessun altro che il problema dei negri d'America si trova oggi ad un bivio definitivo sui mezzi da usare per raggiungere l'uguaglianza e la integrazione, contro quella segregazione che, « per usare la terminologia del filosofo ebreo Martin Buber, sostituisce alla relazione fondamentale io-tu l'altra di io-quello, in cui la persona viene ridotta a cosa » (p. 32); quella condizione disumana, cioè, da cui le minoranze etniche, razziali, religiose, i poveri e i discriminati di tutto il mondo, sono purtroppo ancora lungi dall'essere liberi. Un bivio — che King aveva attraversato tutto e che antivedeva ancor più acuto per il futuro — tra l'essere « estremisti per l'odio o per l'amore ».

La scelta alla quale egli voleva condurre il suo popolo era naturalmente per l'amore; i mezzi, quelli della non violenza e di una autentica fede religiosa. Ecco perché, anche, nella *Lettera,* King ha parole dure verso la Chiesa, che è stata « una voce debole, senza efficacia, che manda solo un suono inerte; (e che) troppo spesso si erge a grande difensore dello statu quo » (p. 53) divenendo causa della delusione e dell'abbandono dei giovani.

Un'altra cosa fondamentale King aveva compreso: che spingere l'ingiustizia ancora oltre, significa provocare immancabilmente la violenza del negro, il quale « avendo avuto innumerevoli inibizioni, frustrazioni latenti », ha bisogno di liberarsene. Se non può farlo pacificamente, lo farà con la violenza, così che « questa generazione avrà a pentirsi del terribile silenzio dei buoni » (p. 40).

L'opera di King, consisteva appunto — come egli qui ripete e chiarisce — nel « canalizzare lo scontento nelle vie feconde della non violen-

za »; vie più faticose e difficili perché lungi dall'essere rassegnazione ed ignavia, esse rappresentano una mobilitazione totale dello spirito, vogliono essere una scossa all'indurito tessuto della società bianca, americana o no, così come la pace che egli invoca non è pacifismo, né l'ammonimento ai bianchi perché si ravvedadano e si pongano con urgenza sulla via di radicali rinnovamenti verso venti milioni di uomini, vuol essere una minaccia.

Il discorso di Luther King è sempre nutrito di estrema concretezza, di una storicità fattiva ed autenticamente rivoluzionaria, della perenne rivoluzione del Vangelo. « E' deprecabile, ma è un fatto storico che i gruppi privilegiati raramente abbandonano di propria volontà i loro privilegi... Da anni io sento la parola "aspettate"... Questo "aspettate" ha quasi sempre significato "mai" » (pp. 27-28). E prosegue: « ...quando continuate a vedere la grande maggioranza dei vostri venti milioni di fratelli negri soffocare nella prigione della povertà, in mezzo ad una società opulenta...; quando il vostro primo nome diventa "negro" e poi "boy", qualunque sia la vostra età...; quando lottate tutti i giorni contro il sentimento che vi stordisce e che vi induce a pensare "io non sono nessuno": allora voi comprendete perché noi troviamo così difficile aspettare » (pp. 29-30).

In poche pagine, in breve, Luther King riespone qui le linee-chiave dell'angosciosa alternativa in cui si trova, oggi, l'esistenza del negro in America.

« Ogni legge che eleva la persona umana è giusta, mentre ogni legge che la degrada è ingiusta » (p. 32). « Chi infrange una legge ingiusta deve farlo apertamente, con amore e con la volontà di accettare la sanzione » (p. 35). Essere nell'illegalità per obbedire alla propria coscienza e per essere di testimonianza al mondo è la lezione che la *Lettera* ci rinnova. « Era illegale aiutare e curare un ebreo nella Germania di Hitler: tuttavia io sono sicuro che se fossi vissuto in Germania a quell'epoca avrei amato ed aiutato i miei fratelli ebrei » (p. 36).

Appare il richiamo alle responsabilità della Chiesa, sulla cui « mollezza » Luther King ha pianto, con disperato amore. « Se la Chiesa d'oggi non riacquista lo spirito di sacrificio della Chiesa primitiva, non solo perderà la sua autenticità, ma anche la fedeltà di milioni di uomini, e verrà respinta in quanto considerata alla stregua di un'associazione mondana e inutile » (pp. 53-54).

Soprattutto perché il suo autore ha pagato questa passione con il suo sangue, la *Lettera dal carcere*, benché non sia lo scritto più organico di Luther King (ricordiamo a questo proposito *La forza di amare*, che costituisce la *summa* del suo pensiero), è un libretto che inquieta e che tanto più fa comprendere l'uomo che lo scrisse, ora che il problema razziale è più che mai aperto, si fa anzi assillante ed esplosivo, e la sua soluzione irrimandabile.

M. B.

MICHELE FEDERICO SCIACCA: «PLATONE» - Marzorati editore, Milano 1967.

A tanti secoli di distanza Michele Federico Sciacca e Platone si intendono ancora: non è una novità. E' invece novità, e piacevole, l'esame del filosofo greco già in parte condotto per settori e con destinazioni diverse in passato e poi ripreso con intendimento di compiere non solo un consuntivo della propria opera, ma anche un riesame.

E' stato detto, non so da chi, che

lo stile, o semplicemente il modo di scrivere sia di impedimento notevole o di remora al filosofo o allo studioso di filosofia. Sciacca da anni ha smentito e continua a smentire codesto preconcetto: in questo suo Platone è, come al solito, scrittore acuto e lucido al quale la frase e la parola fanno da veli trasparenti per il pensiero.

Se potessi mettere in discussione tutto Sciacca, lo farei, ma egli ha scritto, sia pure con successive e graduali esperienze, un Platone che ho letto con il lieve e sereno piacere che si addice a un romanzo sottile di trama e scorrevole di stesura. L'argomento è altra cosa: nella disposizione, nel taglio, nell'impronta, nell'inquadratura la cui solidità non soverchia l'equilibrata eleganza, il filosofo lascia posto e spazio per le parole dell'uomo.

Ma lascia anche posto e spazio per l'interpretazione della filosofia di Platone e per la critica. Questo è naturale, direi logico, anche perché l'autore apertamente lo dichiara e lo dimostra: « ... i miei conti con il filosofo sono stati e sono laboriosi, sempre aperti, e tali resteranno » (vol. I p. 18). L'equilibrio pertanto, che non si esaurisce nella dimensione e nella misura, è fattore vivo dell'opera.

I conti di Sciacca con il filosofo resteranno sempre aperti: è vero. E non sono conti di storia della filosofia; sono parti della filosofia stessa; sono modi del pensiero di Sciacca; sono princìpi per un modello che non attiene il più grande pensiero di tutti i tempi, ma che è pertinente a un modo di studiare nel vivo la problematica filosofica. In altri termini il filosofo vicino a noi nella vita e nel tempo, si ricollega con la storia al filosofo lontano e ai suoi problemi che sono quelli della filosofia.

Da questo punto che non è premessa, ma condizione di uomo e di studioso, prende le mosse l'interpretazione teoretica: « Superfluo avvertire che le pagine di questo capitolo (e altre dell'opera) non sono una ricerca storica... » (vol. I p. 24 nota). La ragione, il motivo della realtà e della vitalità delle pagine, o di alcune pagine scritte al tempo della « cotta » per Platone, stanno nella particolare aderenza, nel richiamo pronto, nella messa a punto sintetica fra due mondi e fra due filosofie, nella sintesi, che talora è anche accennata. « Ogni volta che leggo il Fedone mi viene in mente un altro scritto molto più breve, ma non meno immortale, *Il mistero di Gesù* di Pascal. Due misteri, due mondi, anche se il primo, dal punto di vista filosofico, contenga verità non sconvenienti al secondo... » e « Platone vide chiaramente — questa la sua più grande verità — che la universale e naturale aspirazione dell'uomo è l'Essere... comprese che il compimento di tale aspirazione sorpassa le vie normali della ricerca filosofica... intuì che è necessario l'intervento divino, ma tale intervento spiegò come pura necessità di ordine cosmico » (vol. I p. 71).

Ma per quell'equilibrio che presiede alla formulazione del pensiero e, pure successivamente per taluni saggi, all'interpretazione teoretica, quando questa sembra prevalere non solo come impedimento all'autocritica, il sentimento della storia riemerge. Allora sono le note al Fedone dell'anno 1943, cui l'autore scrupolosissimo pospone brevi chiose di chiarimento, che ci riconducono nell'inimitabile filosofare della Grecia antica. « Turbati i discepoli, imperturbabile Socrate, che sovrasta sullo stuolo confuso e sgomento degli astanti; ma il saggio non "schiaccia", eleva » ... e di seguito: « Qui Santippe appare diversa dalla terribile e proverbiale moglie tramandataci dalla tradizione: una debole donna che sa piangere per la morte del marito, ma non rendersi conto del suo significato... » (vol. I pp. 187 e ss.).

Fuori del riferimento che sembra scopo più che prevalente, al tema antropo-teologico per quanto è l'Idea del Bello e per il problema dell'arte e della poesia ribadisce la validità di altri testi platonici che non siano

il libro X della Repubblica, e precisamente del Convito e del Fedro. Senza entrare nel merito dell'assunto peraltro già risolto (il secondo capitolo è del 1950-51), alla interpretazione teoretica che sembra dominante, sovviene anche la ricerca non storica, ma critica, ma filologica ed estetica. « Per questa aspirazione al Bello che lo trascende, l'uomo si eleva al di sopra della sua indigenza e, senza farsi ricchezza e pienezza per questo suo tendere... oltrepassa i limiti del finito e del temporale e si proietta nell'eterno » (vol. I p. 239).

Le note ai libri VI e VII della Repubblica sono del 1935, ma il commentatore chiarisce con richiami di sottile fattura argomenti su esempi, citazioni, comparazioni, talora anche soltanto filologiche. Lo « svantaggioso » è coscienziosamente comparato così: ... « Il Ferrai traduce *difficile*; lo Zuretti *mal fido*; il Fraccaroli *intrattabile*. Lo Stallbaum spiega: *qui in pactis faciendis alieque negotiis contraendis aut tractandis difficilem se praebet*. In Senofonte (Memorabili, II, 6, 3) è usato con lo stesso significato » (vol. I p. 333 nota). L'esempio è esauriente e serve anche per altri casi sia per passi controversi, sia per l'accettazione della traduzione più esatta.

In altra parte della breve e tuttavia densa premessa, Sciacca espone la ragione dell'opera e ne delimita i criteri dopo una rapida disamina: « ... in quegli anni, ormai lontani, avevo in programma di scrivere un'opera ambiziosa, *La metafisica di Platone*, in tre volumi... Dei tre solo uno fu scritto, quello su *Il problema cosmologico*, che qui si ristampa... » (vol. I p. 15). Tale problema tiene circa centonovanta pagine del secondo volume; le altre parti sono: *La riforma religiosa*, un'appendice, e la bibliografia.

L'*Appendice* è la parte più significativa perché riconduce il lettore alla « cotta » giovanile — essa è passata attraverso un filtro meraviglioso e miracoloso —: « Attualità di Platone, ma nella storia del pensiero è stato sempre attuale » (vol. II p. 265); « Da ventitré secoli porta l'Occidente sulle sue *larghe spalle*, pur compartendone il peso con altri, pochissimi... » (vol. II p. 278). Fra le due citazioni corrono dodici anni; l'ultima frase, che è un pensiero ben costrutto, con crescente vivacità, riprende: « ... da un secolo sopporta l'assalto dei nani, dei gobbi e degli storpi nello spirito per i quali è il nemico da demolire, il filosofo da sradicare dalla testa degli uomini affinché escano dal loro essere... » (vol. II pag. 278).

Non si tratta di puntate polemiche: si tratta di una valutazione, unica, anche in forme diverse, che è posta in fine dell'opera, quando il pensiero del grande filosofo greco è stato spiegato e interpretato, ma anche corredato di un commento umano, compiuto dapprima come atto di amore, dopo e per molto tempo come dono verso gli altri uomini.

Segue la bibliografia, che è ristampa della guida bibliografica Platone edita nel 1945: è aggiornata, quanto basta perché l'accettiamo come la più viva, secondo lo spirito dell'interprete.

G. M.

LUCIANO CAVALLI: « MAX WEBER: RELIGIONE E SOCIETA' » - Edizioni del Mulino, Bologna 1968.

AUTORI VARI: « MAX WEBER E LA SOCIOLOGIA OGGI » - Traduzione di Ida Bonali e Gianerico Rusconi, edizioni Jaca Book, Milano 1967.

L'eredità di Weber — ossia l'interpretazione della storia culturale europea dalla Riforma alle premesse del nazismo — è stata ed è tuttora una

ipotesi di lavoro per sociologi e storici. E' indiscutibile — non solo tra gli studiosi tedeschi, ma anche tra gli americani — l'attualità delle analisi teoriche e dei contributi sostanziali di Weber, anche se si ha coscienza dei limiti dell'equilibrio etico-teoretico su cui poggiava la sociologia weberiana. Anzi per taluni chi oggi parla *da* sociologo e *di* sociologia lavora su derivazioni weberiane, e chi (come Marcuse) ritiene d'aver superato criticamente Weber non ha fatto altro che uscir dal piano della sociologia per passare a quello delle istanze.

Non diremmo di poter condividere l'intransigente ammonimento dei fanatici di Weber (e non lo condividerebbe lo stesso Weber se fosse vivo: il Weber che rifuggiva dalle cristallizzazioni metafisiche e che era sempre pronto a rimettere in discussione tutto), anche se restano fondamentali i suoi studi sulla rivoluzione scientifico-industriale, sul rafforzamento della borghesia, sul sorgere del liberalismo, sul delinearsi del pensiero laico. La chiave di Max Weber (come la chiave di Marx) apre molte porte, ma non tutte; e comunque non più quelle del nostro tempo così carente di valori etici e pertanto giustamente (ma ancora incompostamente) lievitante di contestazioni. Per quanto attiene al mondo analizzato da Weber non va scordato che talvolta bisogna ricorrere a correttivi e integrazioni offerti da alcuni suoi stessi contemporanei come Werner Sombart, Ernst Troeltsch e specialmente Bernard Groethuysen. Per quanto attiene a questa nostra epoca — e qui, secondo noi è l'ammonimento dell'eredità weberiana — occorrerebbe che dopo gli Adorno, i Marcuse, i Parsons, venisse un sociologo scevro da preoccupazioni di istanze (o non impegnato che dir si voglia) e prendesse ad analizzare scientificamente *oggi* (partendo da una *tabula rasa*, come si avvia ad essere la nostra età da civiltà dei consumi) la rilevanza della religione ai fini dell'ordine e del cambiamento sociale: ed ai fini soprattutto del ritorno ad una civiltà (beninteso moderna, ché le restaurazioni sono sempre effimere e antistoriche) nella quale esistano dei valori etici.

Dei due volumi dei quali ci occupiamo qui, quello di Luciano Cavalli è il più sostanzioso e criticamente obiettivo poiché conduce l'analisi weberiana (limitatamente alla sociologia religiosa) senza cadere nella suggestione di interpolazioni, involontarie o maliziose che siano, nella quale cadono spesso agiografi o avversari di Weber. L'altro volume, curato da Otto Stammer, raccoglie invece di atti del XV congresso di sociologia tedesca tenuto a Heidelberg nell'aprile del 1964 in occasione del centenario della nascita di Weber, e, come accade in tutti i congressi dedicati ad un tema che è anche avvenimento da celebrare, risente della predetta circostanza in certa tiepidezza di critica o in certo elogio di allievi e compatrioti. I relatori di questo secondo volume sono lo stesso Stammer, Ernst Topitsch, Talcott Parsons, Raymond Aron, Herbert Marcuse, Theodor Adorno e altri. Di particolare interesse in questo congresso è stata la discussione (riportata nel volume) sul tema *Max Weber e la politica di potenza*, anche perché tale discusione — non avendo Weber portato a compimento una chiarificazione del concetto di potenza basata su materiale sperimentale — prestava il fianco alla critica di concetti derivati ed a volte errati, come quello di « guida carismatica », concetto nato da un malinteso razionalistico dell'autenticamento religioso. L'argomento è scottante. Si pensi che la mancata chiarificazione del concetto di potenza da parte di Weber, nonché la confusione di problemi di autorità e di legittimità, possono comportare (ed hanno comportato col nazismo) una sopravvalutazione di quel tipo di potenza che è la violenza coercitiva, o la credenza che lo Stato possieda il monopolio dell'uso legittimo della violenza.

Tra le relazioni, la più interessante e viva è quella di Parsons, *Relazione ai valori e oggettività nelle scienze sociali*, che affronta un lato poco esplorato del pensiero weberiano: la intuizione della prossima fine delle

ideologie, o meglio delle tre ideologie classiche: conservatorismo, liberalismo, socialismo. Più ovvia, e condotta sul tono di una lezione accademica, la relazione di Marcuse *Industrializzazione e capitalismo*.

Il volume di Cavalli prende invece in esame gli studi di Weber di sociologia religiosa, ossia il fulcro del pensiero weberiano, seguendone passo passo il ragionamento sulla rilevanza della religione, e del protestantesimo in particolare (anzi, specificamente, del calvinismo) per la formazione di una etica imprenditoriale, ossia per la formazione dello spirito del capitalismo in un mondo che inizialmente era contrario a tale spirito. Son tutti i passaggi della vocazione-professione, per la quale arricchire era un dovere (contrariamente al senso di riprovazione etica del cattolicesimo per l'acquisizione del danaro). E per la quale vocazione, o chiamata, il successo era segno di grazia divina e di qualità positive, mentre l'insuccesso era segno di disgrazia e di qualità negative come la pigrizia. Secondo Weber, è proprio grazie al protestantesimo che, in rottura con lo spirito tradizionalistico, si forma un nuovo tipo umano in contrapposizione all'antico, che può fondare la civiltà borghese in cui ancora viviamo. Lo stesso Weber — per prevenire facili critiche — lasciava intendere che il capitalismo non avrebbe avuto sempre bisogno del sopraddetto sostegno religioso, e che comunque lo spirito del capitalismo si sarebbe prima o poi formato egualmente anche senza Lutero e Calvino: ma il protestantesimo, ed il calvinismo specificamente, accelerarono tale formazione. E del resto non rimaneva neppure escluso che il capitalismo potesse attecchire, *poi*, in altri paesi non capitalisti.

La differenza tra Weber e Marx non è solamente sul tipo di incentivo (spirituale per l'uno, economico per l'altro), ma è sul tipo di uomo che assume il ruolo di capitalista: sfruttatore feroce e violento per Marx, spiritualizzato e inquadrato nel piano divino per Weber. L'*unica* maniera di vivere grata a Dio rimaneva così non il superamento della moralità quotidiana con l'ascetismo monastico, ma l'adempimento dei doveri imposti all'uomo dalla sua posizione nel mondo: posizione che però, per Lutero, era predestinata, e per Calvino lo era se possibile in costrizioni ancor più drammatiche.

E' fondamentale il fatto che Calvino (come notò anche Engels) abbia chiamato i laici a partecipare al governo della Chiesa, stabilendo una relazione tra chiesa calvinista e repubblica democratica, e ponendo così le basi della società com'è oggi. Resta però da stabilire fino a quale punto il calvinismo abbia influenzato la trasformazione del comportamento dell'uomo occidentale, e fino a quale punto questa crisi di trasformazione abbia a sua volta influenzato il pensiero di Calvino.

Queste, in breve, le premesse sulle quali Weber ha costruito la sua analisi, e che Cavalli porta innanzi confrontandole con critiche fatte da altri o con analisi complementari o alternative (tipica quella di Marx), col ricorso ad una abbondante bibliografia di prima mano.

La prima parte dello studio del Cavalli è dedicata alle premesse delle quali abbiamo fatto rapido cenno: *Il protestantesimo ascetico e lo spirito del capitalismo*. Ed è, se vogliamo, la parte più « divulgata », e « divulgabile » del pensiero weberiano. La seconda parte, a respiro più ampio (e inevitabilmente, qualche volta, lasciata dal Weber senza i desiderabili approfondimenti) è dedicata da Cavalli alle grandi ricerche comparate: etica economica delle religioni mondiali, confucianesimo e taoismo, il rifiuto religioso del mondo e le sue direzioni, religioni indiane, antico mondo ebraico, rapporti tra Chiesa e democrazia.

Lo studio del Cavalli, pare a noi, ha giovato, più che a mantener sulla cresta Weber, a proporne una dimenne più umana: la dimensione di un Weber che, almeno nelle intenzioni, era un difensore della libertà.

G. L.

JEAN DANIÉLOU: « IL DIALOGO TRA CRISTIANESIMO E MONDO CONTEMPORANEO » - Traduzione di Piera Zumaglino, Borla editore, Torino 1968.

In questo breve testo, il padre Daniélou espone in sostanza le stesse idee esposte nel suo testo del 1965: *L'oraison problème politique,* e che sono l'unica critica dello Stato laico apparsa nella letteratura post-conciliare con argomenti diversi da quelli tradizionali.

L'argomento è questo: la fede è possibile in una civiltà laica agli intellettuali, non al popolo. Dunque se si vuol conservare il popolo credente, bisogna conservare lo Stato religioso. Questo argomento si situa agli antipodi della posizione agostiniana (che è la medulla di quella tradizionale): non è la Chiesa ad aver bisogno dello Stato, ma lo Stato della Chiesa. Dio custodisce la sua Chiesa, e non ha delegato questo compito al pubblico potere. Nella Unione Sovietica la fede è custodita dal popolo, non dagli intellettuali.

L'affermare che la base popolare della fede dipende dalla benevolenza dei pubblici poteri è un argomento contro la fede. E, invece, la attuale ostilità dei poteri atei contro la fede, una ostilità che si accresce dopo che due generazioni sono state educate ateisticamente, è un argomento per la fede.

Si può poi porre il problema in termini di religione e non in termini di cristianesimo? Ciò riduce il cristianesimo: la dimensione laica è una dimensione che si comprende a partire dal cristianesimo, mentre è incomprensibile dal punto di vista delle altre religioni.

Il cristianesimo ha esaltato la dignità dell'uomo e riconosciuto sino in fondo il valore della materia: la possibilità di una cultura laica è una conseguenza del cristianesimo e persino la negazione laicista ha un senso nella visione dinamica del cristianesimo, nel suo finalismo storico.

Il pensiero del Daniélou rimane ambiguo, perché, in sostanza, considera il problema della civiltà moderna dal punto di vista della religione e non da quello della fede.

G. B. B.

EDOARDO FIRPO: « ÇIGAE » - Poesie inedite e rare raccolte da Vito Elio Petrucci e Cesare Viazzi, Scheiwiller editore, Milano 1968.

Nell'introduzione di questa raccolta Petrucci e Viazzi affermano a una voce: « Edoardo Firpo torna oggi a cantare », come le sue *Çigae,* al sole e al vento. Come dato biografico è inoppugnabile che gli uomini fra carcere e ospedale abbiano lasciato morire il poeta « nella più assoluta indigenza ».

Il volumetto stampato con la consueta eleganza da Vanni Scheiwiller in mille copie numerate è omaggio alla memoria del poeta dopo il decimo anniversario della morte. Petrucci e Viazzi sono gli attenti raccoglitori e i sobri espositori: hanno compiuto un piccolo atto di amore e ci hanno ricondotto Firpo.

Çigae sono le cicale: il titolo è dei raccoglitori, i quali con elegante lucidità ne hanno spiegato origine, motivo, ragione. Sono cinquantotto poesie delle quali sedici assolutamente inedite. Petrucci e Viazzi offrono « alla critica del materiale inedito e raro », che « integra l'antologia compilata nel 1960 da Mario Boselli, Ettore Giusep-

petti, Giovanni e Guido Sechi per l'editore Einaudi ». E' l'intento dei compilatori: pienamente raggiunto anche nello scopo di provare il perfezionamento « che Edoardo Firpo condusse, anche per anni, della propria opera ».

Ma prima di scrivere qualche nota sul perfezionamento di Firpo, ci sembra opportuno rilevare la nitidezza della traduzione a fronte del testo, la quale è sempre fedele alla lettera ma penetrata nel sentimento e nell'ispirazione dell'autore anche per quanto attiene al valore della parola. « Ai piedi resta un'erba / corta che vive a stento, / i fiori sono ricordi/ che ha portato via il vento. / Oh se io non sapessi / che marzo fa ritorno / parrebbe troppo triste / per sempre questo giorno. L'esempio è tratto da *A-o mae vegio castagno* (p. 27) e non sembra traduzione tanto tiene in sé l'immediatezza, la vocalità, il ritmo, il respiro del dialetto. E' un esempio tratto a caso ma rientra nel normale rigore preposto alla raccolta. Rigore che Petrucci e Viazzi esercitano e conseguono in senso propagato e pieno anche per i lettori meno adatti e sensibili all'intima proprietà terminologica; rileggiamo *Primavera,* trasparenza, essa stessa poesia, di *Primmaveja.* « Quest' amarena bianca / è una nuvola stanca / che in terra si è posata... / Quella nuvola bianca / è un ciliegio in fiore / che in alto è scappato » (p. 50).

Ci sembra inutile insistere su un motivo che qualunque lettore, anche il meno accorto, è in grado di gustare, tanto esso fa parte del modo di essere, fra poesia ed estetica, dei compilatori.

Torniamo a Firpo. « Limpida comme a lunn-a / a voxe mâe sciortiva » (p. 165): è la voce del cantore che gli uomini hanno costretto in carcere e che gli uomini hanno lasciato morire povero. Egli è notissimo; ma in una *Notizia* (p. 239) il suo profilo libero e univoco è disegnato con essenziale precisione: una essenzialità che gli piacerebbe, se è vero come è vero, che anche nei confronti della sua opera fu di tenace esigenza.

« In nota », è scritto nell'introduzione, « datate, quando possibile, le correzioni e varianti... »; i compilatori dànno la stesura precedente dalla quale, nella semplicità grafica, è sempre agevole discernere la ragione dei ripensamenti e dell'esigenza estetica e talvolta anche solo musicale e coloristica di Firpo. La differenza tra le due stesure è spesso limitata a un emistichio o a una sola parola che arrotonda o affina la pienezza del verso, o corregge una velatura.

E' lecito, forse più per Firpo che per altri, rubare alla musica e alla pittura immagini e termini, e perché il poeta il pittore e il musicista in ogni varietà dell'opera sono uniti senza mai essere confusi, e perché la triplice complementarietà lo impone. « No se sente lasciù vende e bazzan-e / da-e donne in sci banchetti de Sarzan; / ma in mezo ai tèiti grixi e insce-e terrasse/o canta comme un fiore in mezzo a-o gran ». (*Sant'Agostin* p. 47). Egli risolve con codesto delicato quadretto dipinto e musicato la beilezza lineare e la preziosità policroma del « Sant'Agostino » di Sarzano. Basterebbe questa sola poesia per qualificare l'importanza della prima parte della raccolta, poesie inedite, della quale fanno parte pezzi di grande rilievo poetico e umano: *Sant'Ilaio ato* (p. 23), *A-o mae vegio castagno* (p. 27), *I figgiêu* (p. 43), *Rivea* (p. 49), *Primmaveja* (p. 51). A queste sei poesie che ci sembrano indispensabili, anche per un giudizio completo sull'opera poetica di Firpo, sono da aggiungere i due frammenti che opportunamente figurano in apertura del volume (p. 15).

« Pe questa taera antiga / sempre ritorna un maaviggioso giorno », e « A primmaveja a salva sempre o mondo », in termini di ineluttabile dolcezza costituiscono una professione di fede, che il poeta genovese anche ammalato e povero, anche perseguitato e abbandonato dagli uomini, mai mutò, con coerenza e limpidezza interiori che sono i fondamenti non dimenticabili e non deperibili della sua opera.

Il pregio della raccolta sta anche in queste qualità messe a fuoco, o piuttosto in luce, con un sentimento umano di riconoscenza e di affetto contenuto tuttavia, con stile genovese, nella sobrietà, nell'equilibrio, nella discrezione, per i quali l'apporto alla conoscenza e al disegno critico di Firpo, risulta di valore sostanziale.

G. M.

MAX POHLENZ: « LA STOA » (Storia di un movimento spirituale) - Traduzione di Ottone De Gregorio e di Beniamino Proto, presentazione di Vittorio Enzo Alfieri, La Nuova Italia editrice, Firenze 1967.

Esce ora, a otto anni dalla ultima edizione tedesca e a vent'anni dalla prima, l'opera del Pohlenz sulla Stoa.

Il criterio dell'opera è detto nel sottotitolo: « storia di un movimento spirituale ». Per l'autore, la Stoa, più che un sistema teoretico, « vuole essere un'arte del vivere, capace d'illuminare l'uomo intorno al suo destino e di metterlo in grado di realizzarlo in ogni possibile contingenza » (p. XVII). L'autore non accentra tuttavia l'esposizione del sistema stoico sul piano etico, dove maggiore fu la sua influenza, ma ne illustra i concetti anche sul piano ontologico, psicologico e cosmologico.

Da questa impostazione dello studio, viene anche l'impegno dell'autore a seguire la storia dell' influsso delle idee stoiche tra i non stoici, specie sul cristianesimo.

L'importanza spirituale dello stoicismo è sottolineata dall'autore sia per riferimento all'ellenismo, che alla romanità e al cristianesimo. Dal punto di vista dell'ellenismo, il pensiero stoico salvò l'eredità platonico-aristotelica dall'attacco epicureo e offrì allo spiritualismo classico una possibilità di sopravvivenza nel quadro del razionalismo che si affermava allora nel pensiero: dal punto di vista della romanità, lo stoicismo offrì la possibilità di elaborare teoreticamente una filosofia morale che conservasse in qualche modo i valori morali della tradizione romana e offrisse, sul piano dei valori politici, una alternativa alla crisi della città-stato: dal punto di vista del cristianesimo esso offrì dei concetti per la dottrina della provvidenza e per l'interpretazione dell'agire morale.

Uno dei problemi teoretici più rilevanti è quello relativo alla dottrina del *logos*. E' in ragione di essa che avviene la dissociazione tra il materialismo epicureo ed il monismo stoico. Il mondo è composto di materia e di logos: esse sono componenti inscindibili della realtà. Ciò non conduce Zenone ad affermare la spiritualità del logos, ma soltanto la sua collocazione privilegiata nel supremo elemento igneo che sovrasta e circonda il mondo.

Se in questo modo si afferma la superiorità di un principio razionale sulla materia, tale principio non è però spirituale: tra il logos stoico e il *nous* platonico-aristotelico la differenza è radicale.

Da dove deriva questo concetto? Il Pohlenz ricorre all'origine semita di Zenone e si domanda: « nell'elaborazione della teoria del logos non ha forse avuto parte il fatto che questo filosofo portò con sé dall'oriente l'idea di un Dio trascendente e creatore e, a contatto con lo spirito ellenico, lo trasformò in una potenza divina che opera e plasma dall'interno »? (p. 129).

L'ipotesi è certo suggestiva: e si può comprendere che l'autore del quarto Vangelo, come già Filone, abbia scelto, per esprimere l'idea di una personalità divina, che indicasse nel suo stesso proprio essere relazione al mondo, questa parola. La tradizione del nous conduceva a una separa-

zione tra spirito e materia e finiva con l'escludere il concetto di creazione e, dunque, di trascendenza in senso proprio: il dualismo platonico poteva giungere alle sue estreme conseguenze in una prospettiva gnostica, quella prospettiva a cui, dalla prima lettera di Giovanni, sappiamo come l'autore del quarto Vangelo fosse avverso. La tradizione biblica, riprendendo e reinserendo nella sua visione della realtà il logos zenoniano, non faceva che riprendere un bene suo? Nel logos il dualismo era vinto: l'idea di creazione e di efficienza produttiva e l'idea di Dio non sembravano più termini contraddittori come in una prospettiva rigorosamente dualista.

Ma per un altro verso la Stoa è materia di interesse teologico in relazione alla tradizione biblica. Il porre il logos come principio organizzatore del mondo presuppone valorizzare, sul piano della gnoseologia, la parola per rispetto al pensiero. E lo stoicismo fondò proprio con Zenone l'elaborazione teoretica della grammatica e persino ebbe il senso della linguistica: la parola apparve come costituente un corpo con il pensiero, come strumento capace di esprimere un diverso modo della realtà nella molteplicità che le è propria. Ciò inevitabilmente finiva con il preparare gli spiriti all'idea di una sacra Scrittura: e lo stoicismo elaborò anche quella interpretazione allegorica dei poeti che doveva poi essere utilizzata anche nel quadro dell'esposizione biblica.

Un'altra parola che lo stoicismo usò e che ebbe importanza nella teologia trinitaria cristiana fu il concetto di *pneuma*. Nella prospettiva stoica il pneuma è un elemento materiale, è principio igneo di tutti gli esseri viventi che comunica la vitalità e l'ordine del logos, la qualità e la determinatezza dell'essere alle singole cose; il principio diffusivo del logos.

Se si pensa all'idea biblica della *ruah* di Jahvé, e in genere al concetto di spirito nella Bibbia come forza vitale, non si potrebbe fare per rispetto al pneuma stoico la medesima ipotesi che l'autore ha fatto per rispetto al logos? Anch'esso in questa forma non ha una tradizione speculativa nel mondo ellenico.

Nella prospettiva stoica la distinzione tra logos e pneuma sarebbe ancora accentuata.

Ambedue i termini, logos e pneuma, sottolineano la relazione del principio superiore con il mondo che organizza: in un diverso contesto teoretico e spirituale queste parole potevano fornire il nome proprio delle persone trinitarie direttamente legate all'economia di salvezza (e dunque da essa nominate).

Noi troveremmo così il contributo stoico al centro stesso del linguaggio neotestamentario. Se si tien conto di quanta parte degli scritti neotestamentari è rivolta a un pubblico di estrazione pagana, si comprende l'importanza della mediazione delle parole.

Se il linguaggio stoico aveva veicolato nella cultura ellenica pensieri di origine semitica, si può comprendere ancora più facilmente come le parole della Stoa fossero disposte ad assumere contenuti cristiani.

E' l'etica stoica interamente solidale alla sua metafisica? L'autore non sembra porsi ex-professo il problema dell'interpretazione teoretica del pensiero stoico: il libro rimane nel quadro di un libro di storia e non di un libro speculativo. Pure l'esposizione dell'autore mette in grande risalto il dualismo della psicologia e dell'etica stoica: un punto fermissimo della psicologia della prima Stoa, in particolare di Crisippo, è che il corpo non possa influenzare l'anima: il perturbamento dell'anima nasce solo dalla sua accettazione della rappresentazione offerta dai sensi come *pathos*. Se in Panezio e in Posidonio questa rigorosa divisione si attenuerà un poco e si ammetterà una influenza dell'*alogon* sul logos, tuttavia sul piano etico l'etica stoica rimarrà un'etica in principio rigorosa, un'etica tesa ad affermare l'ideale dell'*apatheia*, del saggio come dell'uomo senza passione, interamente governato dal logos.

Il rigoroso dualismo dell'etica stoica potrà essere persino assunto dalla tradizione ermetica e dalla gnosi.

Nel suo quadro l'etica latina elaborerà, da Cicerone ad Agostino, una filosofia della voluntas come facoltà autonoma che è interamente assente dalla tradizione greca, sia classica che ellenistica e condurrà poi al carattere bipartito, intelletto-volontà, della filosofia scolastica dell'anima. L'idea di una voluntas come facoltà dell'anima è così estranea al pensiero greco che ne manca persino la parola. L'autore segue lo sviluppo di questa filosofia della volontà, diversa dalla tradizione ellenica, ma certamente preparata dall'insistenza della Stoa sulla autodeterminazione dell'*hegemonikon*, (la facoltà direttiva dell'uomo).

Tra le dottrine che la Stoa prima sostenne e che sono entrate a far parte della cultura e della civiltà cristiana è la visione antropocentrica del cosmo: che il mondo fosse fatto per l'uomo non era nel patrimonio della filosofia greca tradizionale. E così l'idea di natura e di legge naturale e del mondo come di un'unica città retta dalla legge naturale, concetti tutti assunti dal cristianesimo ed entrati a far parte del nostro mondo etico e giuridico.

Per la Stoa la *phisis* è « il fuoco artefice che metodicamente procede alla creazione » (Zenone, in op. rec., p. 127). « La physis è dunque, per quanto legata alla materia, un principio spirituale che plasma conformemente a ragione la materia. La physis non è altro che il logos il quale è pertinente all'essere in modo necessario e in eterno quanto la materia. Logos e materia sono i due aspetti d'un unico essere, d'una unica *ousia* » (p. 127). Qui l'idea di natura assume quel carattere di divinità immanente che riprenderà poi nel pensiero rinascimentale.

Vivere omogeneamente alla phisis, secondo il predetto di Cleante, vuol dire vivere secondo l'ordine immanente nel mondo: in questo senso l'etica stoica si guarderà dal determinare una precettistica particolare e assumerà i dati della coscienza comune in quanto razionabili, come il proprio contenuto materiale. Accentuazioni ascetiche sono perciò lontane dallo stoicismo soprattutto nelle forme che assume nella romanità.

La Stoa giunge a esprimere la physis non solo come il principio stesso della realtà ma come il principio dell'obbligazione morale in senso stretto. Questa è la novità stoica. E questa legge trascende tutte le autorità politiche, si impone ad ogni potere. Scrive Crisippo: « La legge è la regina di tutte le cose divine ed umane. Essa deve essere l'autorità che determina che cosa sia moralmente bello e che cosa brutto, deve essere sovrana e guida degli esseri predisposti dalla natura a vivere in una comunità politica e di conseguenza deve fornire la norma per ciò che è giusto e ingiusto, ordinando ciò che va fatto » (op. rec. p. 268).

Questo aggiunge al concetto greco di natura: qui ci troviamo di fronte alla natura non come l'ordine dei fatti ma come un principio razionale che deve subordinare a sé le azioni umane considerate come autonome e superiori per rispetto alle passioni. La morale stoica raggiunge qui il suo messaggio più alto. Anche in questo caso il Pohlenz ricerca coerentemente nelle origini semitiche di Zenone le origini di un concetto così estraneo all'ellenismo: « Uno Zeus che con un suo escalogo crei la moralità sarebbe stato inconcepibile per gli elleni. Così il "Tu devi" che Zenone introduce nell'etica, e anche qui sarà bene ricordarsi dell'origine non greca del filosofo » (op. rec., p. 272).

Esiste un rapporto tra il concetto di physis e quello di *nomos katà physin* degli stoici? Il monismo del primo è compatibile con il carattere razionale e non fattuale della seconda? La dualità logos-pathos è compatibile con il monismo della physis, della copia logos-ule? Ma alla fortuna dei concetti stoici nel mondo cristiano ha

giovato sia la vicinanza dei concetti etici e religiosi a quelli cristiani che l'estraneità radicale al cristianesimo del monismo materialista stoico.

I due non risolti aspetti della Stoa hanno contribuito egualmente al suo singolare aspetto di praeparatio evangelica.

Ciò che era simile non creava confusione nella sua assunzione nel linguaggio cristiano appunto per la diversità dell'insieme.

Così si comprende come la Stoa in quanto movimento spirituale abbia avuto un'influenza che gli è mancata come sistema metafisico. Il Pohlenz ha diffusamente notato il carattere non greco dei primi stoici e l'influenza della cultura semitica nella elaborazione del loro sistema. Così l'influenza semitica, che egli interpreta abitualmente con riferimento al mondo biblico, avrebbe avuto una parte significativa nel salvare dal dissolvimento l'eredità della filosofia classica, (il riallacciarsi della Stoa a Socrate e persino a Platone è sottolineato più volte dall'autore). Frutto di un'influenza semitica omogenea però ai valori della filosofia classica, la Stoa avrebbe consentito una libera manifestazione della inclinazione morale, giuridica e politica dei romani sullo stesso piano teoretico: e avrebbe fornito al cristianesimo un linguaggio e dei concetti ad esso più assimilabili che quelli della filosofia platonico-aristotelica nella forma originaria.

La Stoa appare dunque un movimento capace di far incontrare popoli e culture diverse, di contribuire all'amalgamento delle grandi culture mediterranee, la cui civiltà avrebbe poi, con il cristianesimo, segnato di sé il mondo.

Ci sembra questa la figura della Stoa come il Pohlenz la disegna: una figura che rivela nella profondità e ricchezza di tema l'interesse di uno storico della civiltà più che di una storico della filosofia.

G. B. B.

VITTORIO VETTORI - « PAPINI » - Borla editore, Torino 1967.

Nessuno può oggi storicamente negare in Papini uno degli animatori della cultura italiana della prima metà del nostro secolo. Peraltro da parecchi anni ormai l'attualità dell'opera papiniana viene via via sminuita, deprezzata sino a collocarla talvolta nella biblioteca polverosa delle letture care al nonno.

Contro un simile andazzo ha tentato di reagire il Vettori con la pubblicazione di questo profilo. A parer nostro tuttavia il tentativo seppur meritorio non ha dato i risultati sperati.

Al saggio è possibile riconoscere il pregio di offrire al lettore una visione particolareggiata della produzione dello scrittore fiorentino, la cui eclletticità del pensiero (intriso di una buona dose di contraddizioni) costituisce di per sé argomento arduo da affrontare: la monografia difetta, infatti, in omogeneità e in uniformità di indirizzo. Mal si attaglia la primitiva posizione antipapiniana dell'autore con le successive impennate contemplative. Il contrasto cala codesto lavoro in un'atmosfera di ambiguità, di cui il Vettori stesso sembra avvedersi e da cui troppo spesso tenta di svincolarsi ricorrendo ad una neutrale elencazione di frammenti papiniani o di citazioni critiche di altri scrittori. Sicché il lettore anziché trovarsi di fronte ad una analisi soggettiva e coerente finisce con l'essere infastidito da un testo di incerta interpretazione e di scarsa naturalezza.

Vettori ha cercato di porsi al di sopra delle esaltazioni e delle stroncature in una prospettiva d'insieme aliena da passioni. Ma proprio su questo punto affiorano i limiti del saggio: le esaltazioni e le stroncature rendono a turno assai vischiosa la sua personalità di critico, che rimane passiva senza emergere in alcun modo.

A. G.

SIMONE WEIL: « L'AMORE DI DIO » - Introduzione di Augusto del Noce, traduzione di Giulia Bissaca e Alfredo Cattabiani, Borla editore, Torino 1968.

La Borla ci propone, dopo *La Grecia e le intuizioni precristiane*, uscito l'anno scorso, un'altra raccolta di scritti della Weil, condotta esattamente sul testo edito nel '62 da Gallimard e incentrata sul tema dell'amore di Dio.

I dieci saggi — o, meglio, raccolte di pensieri (il titolo originale del libro è infatti *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu)* — sono introdotti da uno scritto di Augusto del Noce, *Simone Weil interprete del mondo di oggi*, sul quale sarà bene si fermi specialmente il lettore nuovo alla Weil per penetrare, munito della necessaria chiave, nel complesso sistema della scrittrice francese (ma già il termine « scrittrice », ad usarlo, appare monco se non addirittura inadeguato, al pensiero di ciò che ella è stata durante la sua vita. Una vita che si rileva oggi sempre più insostituibile man mano che anche noi ne veniamo approfondendo la lettura e la lezione).

Del Noce delinea e dirime con sicurezza i giudizi quasi sempre contrastanti — per non dire opposti — che ad un approccio superficiale o preconcetto sono stati dati della verità e della prassi weiliane: di volta in volta un'anarchica, una neomodernista, una reazionaria, una gnostica (in effetti, ella è molto vicina allo gnosticismo per il gran valore attribuito al pensiero greco come matrice del cristianesimo, contro la discendenza da Israele), una scrittrice da leggere «in chiave mistica o estetica?»; tutte ipotesi che portano il del Noce a concludere che la Weil « offre il tipo esemplare della conversione religiosa possibile oggi ».

Anche in questi scritti, in realtà, il suo pensiero, mentre da una parte appare negativo — per il rifiuto dei falsi idoli del sociologismo tecnologico, del marxismo, dell'antropologismo ateo, della società del benessere, e per la massima mortificazione dell'io lungo l'esempio della croce — è d'altra parte un pensiero che va considerato sotto l'aspetto di itinerario mistico e non filosofico; un itinerario di una proibità eccezionale, i cui limiti sono da riscontrarsi nella duplicità insormontabile tra gnosi e cristianesimo, in un certo sincretismo orientaleggiante, nel dissidio tra il Cristo e la sua Chiesa, tra religione mitica e religione rivelata, ebraica, tra categorie platoniche e categorie bibliche, nelle quali ultime la Weil ravvisa un incompatibile spirito di superbia e di potenza che, a suo avviso, ottunde irrimediabilmente il senso della giustizia e dell'amore che dovrebbe essere presente nel cristianesimo, il quale invece, derivando da Israele, è a suo dire una religione alleata con la forza. (La tesi è sviluppata nel saggio *Israele e i gentili*).

Ma il del Noce nota come un tal pensiero non si esaurisca nella posizione gnostico-manichea, bensì come esso si superi in una pratica di vita di una coerenza, di un'abnegazione e di un ardimento esemplari, se si pensa, per esempio, al carteggio col padre Perrin, alla *Teoria dei sacramenti* inviata all'amico Maurice Schumann o, ancora, alle lettere a Déodat Roché e a Joë Bousquet (testi qui pubblicati), da cui traspare la concretezza e connaturalità del suo ragionare su Dio e sugli uomini, sul dolore e sull'amore, sulla società e sulla grazia, se ella può farne argomento epistolare, quotidiano.

Gli scritti citati, e gli altri presenti nel libro, appartengono al periodo tra il 1940 e il 1942 (tranne le *Ultime pagine* e la *Teoria*, scritta a Londra nel '43, anno della morte). Sono, dunque, scritti estremi, stesi tuttavia a poco più di trent'anni, durante una guer-

ra e in condizioni di vita angosciose e precarie. Il polo del discorso è, abbiamo detto, l'amore di Dio e la verità, la carità e soprattutto una mistica della croce che prevede, anzi presuppone, una « follia » di auto-annientamento come culmine di un itinerario naturale — e insieme soprannaturale — poiché legato al valore della bellezza, della natura (si legga l'illuminante *Il cristianesimo e la vita dei campi)* e al destino dell'uomo oppresso ed annientato (non dobbiamo dimenticare il suo temperamento e le sue vicende di ebrea). Un amore, quindi, del tutto incarnato, che le fa scrivere: « L'elemento cosmico è talmente assente dal cristianesimo, così come esso è praticato normalmente, che i cristiani potrebbero anche dimenticare che l'universo è stato creato da Dio » (p. 88). E' questa, intanto, una delle più lucide diagnosi del dissidio — sempre più intollerabile ed oggi addirittura tragico — tra vita e fede, mondo e Chiesa, sacramenti e vita.

Seguono pagine di un'autentica passione religiosa che tiene costantemente a specchio la « sofferenza passiva » della crocifissione. « La mia stessa esistenza », scrive, e non certo rivolta solo a se stessa, « è come una lacerazione di Dio... Più io sono mediocre, più è evidente l'immensità dell'amore che mi mantiene nell'esistenza » (p. 104). «Dobbiamo solo attendere e chiamare... Dobbiamo gridare che abbiamo paura e che vogliamo del pane. Grideremo più o meno a lungo, ma finalmente saremo nutriti » (p. 113). La Weil l'aveva certo ricevuto, quel nutrimento, se poteva scrivere, paradossalmente secondo moduli cristiani pigri e conformisti: « Se io dovessi scegliere fra l'essere sant'Agostino o un "idolatra" che veste chi è nudo, e che ammira chiunque faccia altrettanto, non esiterei a scegliere il secondo destino... Cristo non ha detto che si sarebbero riconosciuti i frutti dall'albero... ma l'albero dai frutti » (p. 123). Questa è fede, che va ammirata così com'è, senza etichette, certo dottrinalmente manchevole (ma non è forse vero che « chi ama conosce Dio »?) eppure tanto più reale di molte fedi ossequienti a dogmi, precetti, liturgia ma aride e magari capaci solo di elargire « quella benevolenza protettiva dei cattolici un po' sdegnosa, tipica dell'arrivato nei confronti di colui che è ancora in marcia » (p. 227).

D'altra parte, la purezza della sua ricerca, delle sue ipoteche mentali, il suo fare scavo dentro di sé per accogliere la sola ispirazione di Dio non consentono dubbi sulla fedeltà e sull'empito d'amore della grande francese, che questo volume ci riconfermano. Così scrive, ad esempio, a Joë Bousquet: « L'intelligenza ha una funzione precisa nel preparare il consenso nuziale dell'anima a Dio. Essa deve scrutare il male che è in noi e odiarlo » (p. 152). « Nessuno sforzo di vera attenzione va perduto » (p. 154). E lei doveva saperlo, dal momento che era stata visitata dai quattordici anni da « un dolore terribile intorno al centro del sistema nervoso, nel punto di congiunzione dell'anima e del corpo ».

In questa linea, allora, il saggio centrale, il più organico e intenso del libro, quello che offre più spunti per un'analisi delle deformazioni del tempo, dei soprusi perpetrati contro l'uomo e dal quale si possono trarre le più dirette e lancinanti conclusioni religiose, è *L'amore di Dio e l'infelicità*; infelicità che è ben più della sofferenza. « C'è veramente infelicità solo se l'avvenimento che ha colpito una vita e l'ha sradicata, l'ha toccata direttamente e indirettamente in tutti i suoi aspetti: sociale, psicologico, fisico ». L'infelicità « ha indotto Cristo a supplicare d'essere risparmiato, a cercare delle consolazioni presso gli uomini » (p. 164). L'infelicità è « il paese puro, il paese respirabile, il paese del reale ». « Ecco perché coloro che gettano nell'infelicità gli uomini che non sono preparati a riceverla, uccidono letteralmente delle anime » (p. 165).

Se siamo costretti — e ce ne scusiamo — a citazioni troppo abbondanti

è perché senza di queste crediamo sarebbe quasi impossibile rendere concretamente il senso della equazione conoscenza - amore - ubbidienza - annientamento che lievita e caratterizza tutto il libro e tutto il pensiero di Simone Weil, facendo di lei un lucidissimo giudice delle condizioni del tempo suo e nostro, uno spirito indubbiamente investito della capacità di diagnosi fondamentali sull'uomo e sulla storia, di una visione completa, non menomata, circolare, destinata ad accrescere i suoi frutti col tempo. Anche questa definizione della felicità lo prova: « Un uomo perfettamente felice può nello stesso tempo gioire della felicità e portare la croce se in ogni istante è realmente e concretamente consapevole della possibilità dell'infelicità ». « Siamo gli schiavi della necessità, ma siamo anche i figli del suo Padrone » (p. 187).

Che cosa ha in comune un tal pensiero con il cristianesimo? Tutto, dal momento che « la conoscenza dell'infelicità è la chiave del cristianesimo. Ma... soltanto Dio possiede questa conoscenza perfetta dell'uomo e, sulla terra, soltanto coloro che sono stati generati dall'alto » (p. 191). « Cristo vive dunque nell'infelice ammalato e ignudo... chi dunque potrebbe essere benefattore di Cristo se non Cristo stesso?... colui che dona per vera compassione dona Cristo stesso » (p. 196).

Torna quell'aspirazione all'anonimato, alla « polverizzazione dell'anima », che è esperienza comune a tanti uomini d'oggi in una società gelida e oppressiva, in tutti i latenti o palesi condizionamenti da parte di una materia che ha perduto la sua virtù di sacramento e di legame. Ed ecco la conclusione dell'analisi, eccezionalmente calzante per i nostri giorni: « Grazie al legame essenziale fra la croce e l'infelicità, uno Stato non ha il diritto di separarsi da ogni religione se non nel caso ipotetico in cui fosse giunto a sopprimere l'infelicità. A maggior ragione non ne ha il diritto quando crea esso stesso degli infelici. Ma, dato che soltanto la croce è necessaria agli Stati e non le complicazioni del dogma, è disastroso che la croce e il dogma siano legati da un legame così solido. Questo legame ha tolto Cristo ai suoi fratelli » (p. 202).

Un'esame del linguaggio del libro conferma che esso risponde pienamente al contenuto: questo e quello parimenti concreti, vivi, sintetici, pieni di autorità ma non aprioristici, metastorici perché prima umani e storici.

L'amore di Dio si chiude con una confidenza sul problema che più aveva assillato Simone Weil durante tutta la vita: il problema del battesimo, non mai concesso e ricevuto, apice dei desideri più fondi della sua vita spirituale di cui, abbiamo visto, tutto il suo pensiero si nutriva: « Dandomi il battesimo con queste disposizioni d'animo... si spezzerebbe una *routine* di almeno 17 secoli. Se questa rottura è giusta e desiderabile, se oggi in particolare essa si presenta come urgente e vitale per la salvezza del cristianesimo... bisognerebbe allora per la Chiesa e per il mondo che essa avvenisse in modo vistoso e massiccio e non per iniziativa di un prete che amministrasse un battesimo oscuro ed ignorato » (p. 228). Così il libro si chiude, e più di uno di noi, turbato, non può non chiedersi: « Non sono sufficienti la fede, la speranza e la carità (virtù che la Weil possedeva) a fare un cristiano? Perché la Chiesa è stata così spesso "istituzione" e così poco "mistero" al punto da divenire, in certi casi, disperatamente lenta ad udire i gridi dell'uomo? ». Questo l'appello che il libro ci rivolge. Non ascoltarlo, oggi, specie da parte della Chiesa che ha in sé la virtù della salvezza, mi pare un rischio grave, per non dire una pericolosa disattenzione, anche se nessuno ingenuamente si nasconde la necessità della prudenza, della gradualità, né il pericolo di scandalizzare i più deboli nella fede, di « spegnere i lucignoli fumiganti » dentro la Chiesa. Ma è ancora possibile parlar in termini di « dentro » e « fuori » la Chiesa? E' proprio a queste distinzioni che libri così vogliono

far riflettere. Perché la buona novella non è soltanto un deposito da «conservare», è una vita e una verità che vanno annunciate — dissipandole, perché non avranno mai fine — ai poveri, ai ciechi, agli storpi, a tutti quelli che guardano e attendono «fuori dalle mura».

M. B.

AUTORI VARI: « L'UNIVERSITA' DEL DISSENSO » - Traduzione di Sandro Sarti, David Mezzacapa, Maria Vittoria Malvano, Einaudi editore, Torino 1968.

Gli undici saggi qui raccolti da Theodore Roszak — tutti dovuti ad accademici, specificamente a studiosi di scienze sociali — prendono le mosse dalla guerra del Vietnam (come tutte le odierne contestazioni) per analizzare con cattiveria, ma senza faziosità, le responsabilità della cultura (ma nei saggi si parla apertamente di tradimento) e specialmente le mancate occasioni e le responsabilità dell'università nei riguardi della odierna crisi che travaglia il mondo e che, apocalitticamente, può portare alla distruzione termonucleare.

Non si creda però che i saggi in questione risentano danno da questo fondale da tragedia greca, ormai abituale in gran parte della saggistica. Le questioni esposte — che tra l'altro affondano radici lontane nel tempo — resterebbero valide anche senza Vietnam e armamento atomico. Bisogna convenire tuttavia che — ed il là è venuto dagli Stati Uniti, dove sono sorti i primi ripensamenti e malumori — proprio la guerra nel Vietnam, e non altre di pari ferocia ma meno reclamizzate, funge ormai da denominatore comune per settori, gruppi, generazioni che aspirano a liberarsi dal loro stato di dipendenza nei confronti di élite politiche, economiche, militari. Un simile fermento scuote tutte le università del mondo, comprese quelle del mondo comunista, ma in America forse è meglio canalizzabile, anzitutto per il fatto che, a partire da Roosevelt e specialmente con Kennedy, gran parte dei docenti sono nel contempo consiglieri del governo o del Pentagono o di trust industriali: al servizio pertanto della società costituita e interessati a non criticare oltre un certo limite tale società che li compensa lautamente con incarichi e onori. Pertanto gli accademici al servizio pubblico son divenuti mercenari, quelli dediti alla ricerca si sono isolati sempre più nelle torri degli archivi, rinunziando entrambi al diritto di criticare e influenzare la società. Roszak dà un gustoso quadro della carriera normale di chi entra nel mondo universitario, e in pratica nella casta universitaria, per dimostrare che poco o nulla significano agli occhi degli accademici la preminenza delle virtù morali e l'esempio dei predecessori delle università medievali e del Rinascimento, eppoi dell'Illuminismo.

Christian Bay e Robert Engler si soffermano a dimostrare come l'etichetta di «rispettabili professori di una squallida scienza» che Carlyle affibbiava agli studiosi di economia possa adattarsi ai docenti di scienze politiche e sociali. Noam Chomsky si dilunga sulla maggiore responsabilità che hanno gli intellettuali del mondo occidentale, dato che questi se volessero potrebbero beneficiare del potere che deriva loro dalla libertà politica, dal libero accesso alle fonti di informazione e dalla libertà di espressione. Gordon Zahn sottolinea che perfino le università cattoliche non sfuggono alle regole del gioco, ignorando in pratica i più gravi problemi morali della nostra età.

Senza dubbio troppe pressioni esterne concorrono a determinare le odierne strutture dell'università, ma è grave che chi vive nel mondo accademico abbia scarsa o tardiva percezione

di ciò, e magari ritenga che tutto possa risolversi chiedendo maggiori finanziamenti per più ampi istituti e più numerose borse di studio. Il punto primo è invece — per questa équipe di studiosi americani — che si torni allo spirito del *philosophe* francese, per il quale caratteristica essenziale del vero sapere, della vera filosofia, era quella di produrre cambiamenti e di usare i diritti di critica oggi pressocché potenziali. L'intellettuale sarebbe pertanto colui che non si limita soltanto alla ricerca del vero (come accadeva fino alla vigilia dell'Illuminismo), né si limita solo a voler trasformare la società (come intendono i marxisti la funzione dell'intellettuale); ma (o in aggiunta) interviene in difesa di valori civili come la libertà di parola, la libertà di pensiero, la libertà di indagine nell'interesse delle riforme.

Il concetto lusinga. Sorge però il dubbio che possa adattarsi (e in ogni caso ormai l'occasione è andata perduta) ad una università a struttura aristocratica come può essere quella che tende a divenire gruppo di potere; e poco ad una università che — per il gran numero di docenti richiesti dall'allargamento democratico dell'istruzione — non può arruolare sempre docenti che abbiano le eroiche caratteristiche volute dagli attuali critici del sistema. Senza contare che per la difesa dei valori civili le odierne società democratiche hanno costituito altre istituzioni.

Sorge pertanto il dubbio che i veri problemi dell'università non siano questi presi in esame dagli undici docenti americani: ossia il vero problema non è il rimpianto di una condizione perduta e di un ruolo non assunto dall'accademico. I veri problemi sono quelli portati sul tappeto dal basso: metodi di insegnamento, valore dei titoli rilasciati, eccetera, ossia la problematica della protesta degli studenti: problematica che ad un certo punto potrebbe incontrare (e in parte conglobare) questa esposta dal gruppo capeggiato da Roszak. Fatta, ovviamente, la debita tara.

G. L.

F. M. BRAUN: « JEAN LE THÉOLOGIEN: SA THÉOLOGIE: LE MYSTÈRE DE JÉSUS-CHRIST » - Gabalda et C. editeurs, Paris 1966.

Questo volume è il terzo di quelli dedicati dal padre Braun al quarto Vangelo. Dopo aver, nel primo volume, esaminato ciò che le fonti cristiane dei primi secoli ci dicevano dell'opera e dell'autore, e ricercato le tradizioni d'Israele nel testo giovanneo in un secondo volume, l'autore abborda qui la teologia del quarto Vangelo, per la parte che riguarda il Cristo.

Per il padre Braun, il quarto Vangelo è esso stesso una « teologia ispirata », cioè, in primo luogo, una dottrina esposta come tale. A questa sua interpretazione l'autore ha premesso una definizione di teologia, fondata principalmente sull'*analogia fidei*: così il carattere propriamente teologico del quarto Vangelo sta nella sua attitudine a ravvicinare le verità di fede secondo le loro convenienze intrinseche (p. 15).

Ciò conduce l'autore a cercare nel fatto, persino in ciò che ne è apparentemente una dimensione accidentale, un insegnamento o almeno un significato, soprattutto in relazione alla tradizione di Israele: se generalmente questo metodo offre dei risultati fecondi e probanti, in altri casi, esso sembra andare troppo oltre e ridurre talmente l'accidentale, il determinato, il fattuale al dottrinale, che la pesantezza storica sembra sfarinarsi tra le mani: così quando ci viene offerta una nuova interpretazione allegorica dei trentotto anni del nato cieco o quando i cinque mariti della samaritana vengono ricondotti alle cinque divinità del monte Garizim. Lo stesso riferimento alla tradizione israelitica sembra farsi troppo marcato quando l'incontro al pozzo del Signore con la samaritana viene ricondotto al tema profetico del fidanzamento di Dio

con Israele perché esso avviene di fronte a un pozzo, al pozzo di Giacobbe, così come avvengono gli incontri con Rebecca e con Rachele, incontri di fidanzamento.

Una tale prospettiva esegetica ci avvia a un'esposizione dottrinale della cristologia e della soteriologia del quarto Vangelo.

Il libro è diviso in tre parti: nella prima si esamina, per dir così, la «metafisica» del quarto Vangelo: la contrapposizione «luce-tenebre»: nella seconda la predicazione del Signore e i segni di lui: nel terzo la croce e la gloria.

Nella prima parte, ci troviamo di fronte a una dimensione chiaramente atemporale, l'affermazione della divinità del logos e dunque della sua preesistenza al mondo: e al tempo stesso all'indicazione di una doppia relazione, una di dominio divino sul mondo e a cui è correlativo un giudizio positivo, di bontà, sul mondo: l'altra che esprime il rifiuto che il creato, nel demonio e negli uomini che ne ripetono il gesto, fa del logos.

Il padre Braun sottolinea, nonostante la tradizione stoica della parola logos e l'origine preermetica e gnostica della contrapposizione luce-tenebre, il carattere intrabiblico della nozione giovannea di logos e di quella contrapposizione tra luce e tenebre. La nozione di logos esprime la fusione del Dabar profetico con la Hokma sapienziale: dal primo trae l'efficienza e dalla seconda la preesistenza. La storia delle eresie è lì a dimostrare, sottolinea l'autore, la robustezza della fusione giovannea del Dabar e della Hokma nel logos. I risultati sono « le premier d'avoir empêché que, par respect par la trascendance divine, le logos createur ne fût considéré que comme une puissance de second ordre. Le deuxieme, d'avoir posé, à l'interieur de la divinité, la distinction sans laquelle le titre de Fils de Dieu, attribué a Jésus, n'aurait rien de réel » (p. 26).

Le tenebre rappresentano non un dato ontico, ma un dato etico: il linguaggio luce-tenebre che nella tradizione pre-ermetica ed ermetica, e nella gnosi esprimono una dimensione dell'essere, qui si riconducono rigorosamente al piano religioso-morale.

Perché il logos è la luce, chi la rifiuta sceglie le tenebre, e dunque la morte. Il padre Braun nota che, a principio del peccato, Giovanni non pone come Paolo il peccato di Adamo ma, direttamente, Satana, il « principe di questo mondo ». Tuttavia il riferimento al dramma dell'Eden è presente anche in lui (Giov. VIII, 44: Braun, p. 42).

L'importanza di Satana nel quarto Vangelo è sottolineata dall'autore: anche essa è un dato della letteratura sapienzale (Sp. II, 24; Eccli. XXV, 24; Braun, p. 41).

Il nuovo Testamento rappresenta un più alto grado di espressione della profondità del dominio del peccato sul mondo: restando su un piano etico, esso però valorizza la dimensione collettiva universale del peccato, e il suo conseguente peso sociale: a ciò si lega l'approfondimento del tema di Satana, compiuto in particolare nel quarto Vangelo.

Parlando, nella seconda parte del suo lavoro, della missione del Cristo, il padre Braun affronta il tema, che poi ritornerà in tutta l'opera, del rapporto tra la gloria preesistente (divina) del Verbo e la gloria escatologica, teandrica, del Cristo. Egli rimarrà rigorosamente fedele alla tesi dell'unità delle due glorie, in contrasto con il padre Dupont (e conformemente alla tesi tradizionale). Tuttavia la gloria escatologica è stata, secondo il padre Braun, il modo in cui l'evangelista ha compreso la gloria divina. La parola Figlio dell'uomo, usata dal Signore, è stata la chiave per l'elaborazione del termine logos, questa è una tesi che il padre Braun ammette «senza riserve» (p. 61): «l'analise des passages du quatrième évangile où intervient le Fils de l'homme donne a coup sur le sentiment que là est le point d'où l'évangeliste est parti pour formuler la théorie du Prologue » (ib.).

Nella presentazione di questa seconda parte la novità del Cristo è sottolineata in molti modi, alcuni dei quali trascendono l'antico Testamento, altri lo compiono.

In questa parte Gesù appare come rivelatore del nome di Dio: come rivelatore del Padre in un senso generico, proprio dell'antico Testamento ma nel senso rigoroso in cui il Padre è tale rispetto al Verbo: « la distinction s'impose entre la paternité divine d'aprés l'ancien Testament et celle que Jésus a en vue lorsqu'il parle de son Père ou qu'il s'adresse à lui » (p. 114). « Reveler ce mystère interpersonnel, devant lequel pâlit toute la révélation de Dieu dans l'ancien Testament, c'est l'oeuvre que le Fils avait à faire a ici-bas » (ib.).

In altro senso l'opera del Cristo si manifesta come il compimento dell'antico Testamento. Ciò appare soprattutto con il tema sponsale che è ripreso nella più ampia testimonianza del Battista, in termini che ricordano la Cantica (p. 101); nel primo segno in Cana (p. 80), nel discorso alla Samaritana, simbolo qui dell'Israele adultera, cui si riferiva Osea per annunciarle il perdono e l'unione con Jahvé (Osea II, 21: Braun, p. 84). Ciò avviene con il tema della rinascita dello Spirito: o con quello del nuovo Tempio (pp. 81 ss.).

La terza parte esamina la dottrina e l'interpretazione del sacrificio del Cristo nel quarto Vangelo e la sua elevazione alla gloria.

Il primo tema sottolineato dal padre Braun è l'ora di Gesù: « l'heure de Jesùs est le moment où se realise definitivement l'oeuvre pour laquelle il a été envoyé en ce monde, à savoir la victoire sur Satan, sur le péché et la mort » (p. 146).

I segni e le opere compiute dal Cristo « préfigurent et préparent l'accomplissement de la grande oeuvre, pour laquelle Jésus avait été envoyé dans le monde » (p. 145).

In questo senso si intende il *telélstetai* del Signore in croce (Jo, XIX, 30). E il Braun interpreta del dono dello Spirito il *parèdoken to pnéuma* che subito segue.

Il tema della morte è immediatamente legato a quello della gloria e della fecondità: così nel discorso ai gentili circa il grano di frumento che deve morire per portare frutto. E' per questo che il termine *upsothénai* viene usato esplicitamente con riferimento alla croce e messo in relazione con la potenza di Cristo sul mondo, con la sua regalità (XII, 32).

Il Braun commenta particolarmente i testi che pongono questa relazione tra croce e gloria, collegati attraverso il tema dell'elevazione del Cristo (del Figlio dell'uomo). Vengono commentati VIII, 32 e i testi relativi al serpente di bronzo (II, 14) e la citazione di Zaccaria: XII, 10 (Jo XIX, 37).

Il padre Braun rileva anche il tema dell'immolazione del Figlio unico (p. 157) così come è posto dal sacrificio di Isacco, riportando una tradizione haggadica che affermava la partecipazione di Isacco al suo stesso sacrificio: questo sarebbe sottolineato anche dai targum (p. 159).

Così il padre Braun pone in rilievo, in polemica con il Bultmann, la morte espiatrice di Gesù come il vertice della sua missione, quello che rende possibile la comunicazione agli uomini della eterna gloria del Verbo.

E' per essi che egli sacrifica se stesso (XVII, 19): il padre Braun traduce *aghìazo* con *sacrificio*, appunto perché sottolinea il carattere sacrificale, cultuale, di questo pensiero: il termine appartiene al linguaggio liturgico (p. 166).

Questa connessione tra morte e glorificazione del Cristo in quanto principio dell'umanità glorificata è affermata nel Vangelo di per se stessa: il termine medio che le lega è il peccato degli uomini (e, in ultima analisi, la volontà del Padre).

In questa luce l'autore interpreta la lavanda dei piedi e la sua « necessità » per la salvezza: non essa, ma la umiliazione del Cristo è necessaria alla salvezza, il suo atteggiamento man-

sueto e sottomesso, di supremo servizio.

Incidentalmente, è interessante l'interpretazione, singolare, che l'autore dà di Giovanni (XIX, 13) *ekáthisen epì bématos*, che la Vulgata rende *(Pilatus) sedit pro tribunali.* Facendo notare che il verbo è usato sia transitivamente che intransitivamente, il padre Braun interpreta in questo senso: (Pilate) le ‹sc. Jesus) fit asseoir sur une tribune» ‹p. 191). San Giustino (‹Ap. 1, 35) e il Vangelo di Pietro ‹7), la sostengono. In questa versione l'atteggiamento di Pilato quadrerebbe con la sottolineatura della regalità di Cristo che, in forma polemica, è, nel Vangelo di Giovanni, la chiave del suo comportamento.

Seguendo il Thusing e differenziandosi dal Dupont, come già abbiamo notato, il padre Braun sottolinea la identità della gloria preesistente e della gloria escatologica: variano solo gli stati dell'uomo Gesù per rispetto a tale gloria. E nell'ultimo termine essa viene comunicata agli uomini, essa, la gloria propria del Verbo.

Abbiamo dunque un'esposizione ricca, precisa, rigorosa della cristologia e della soteriologia del quarto Vangelo: uno studio che si pone fuori da metodi preconcetti, non aderisce a «scuole», segue un corretto metodo di analisi storica e di interpretazione teologica.

G. B. B.

RICEVUTI

ANTONIO ROSMINI: « FRAMMENTI PER UNA STORIA DELL'EMPIETA' » - Con un saggio introduttivo di Alfredo Cattabiani su « Il sansimonismo sistema culturale della civiltà tecnologica », Borla editore, Torino 1968.

HARVEY COX: « LA CITTA' SECOLARE » - Prefazione di Geno Pamploni, traduzione di Anita Sorsaja, Vallecchi editore, Firenze 1968.

MARIO GOZZINI: « LA FEDE PIU' DIFFICILE » - Vallecchi editore, Firenze. 1968.

NORBERTO HABEGGER: « CAMILO TORRES PRETE E GUERRIGLIERO » - Traduzione e prefazione di Giovanni Battista Cavallaro, Cultura editrice, Firenze 1968.

LEV TROCKIJ: « COMPAGNI DI STRADA » - Con un saggio « Celine e Poincaré », traduzione di Anna Maria Carpi e Luisella Marazzi, De Donato editore, Bari 1968.

MATTHIAS JOSEPH SCHEEBEN: « GESAMMELTE AUFSAT » - Lerausgegeben von Heribert Schauf, Herder, Freiburg 1967.

CESARE VIAZZI: « QUARANTA ANNI DI TEATRO RADIOFONICO GENOVESE 1928/1967 » - Prefazione di Enrico Bassano, ERGA editrice, Genova 1968.

BLANQUART, BEIRNAERT, DABEZIES, CASAMAYOR, LECOCQ: « A LA RECHERCHE D'UNE THEOLOGIE DE LA VIOLENCE » - Préface de Albert Plé, éditions du Cerf, Paris 1968.

ERIC VOEGELIN: « LA NUOVA SCIENZA POLITICA » — Con un saggio introduttivo di Augusto del Noce su « Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità », traduzione di Renato Pavetto, Borla editore, Torino 1968.

RENÉ DAUMAL: « I POTERI DELLA PAROLA » - A cura di Claudio Rugafiori, Adelphi editore, Milano 1968.

ENRICO CASTELLI: « IL TEMPO ESAURITO » - Cedam editrice, Padova 1968.

HARVEY COX: « IL CRISTIANO COME RIBELLE » - Traduzione ed editoriale di Sandro Maggiolini, Querniana editrice, Brescia 1968.

« L'ERMENEUTICA DELLA LIBERTA' RELIGIOSA » - Atti del convegno indetto del centro internazionale di studi umanistici dell'istituto di studi filosofici di Roma, a cura di Enrico Castelli, Roma 1968.

PAUL GUIRAUD: « CODREAUNU ET LA GARDE DE FER » - Avertissement de Faust Bradesco, Rio de Janeiro 1967.

ROBERT PERROUD: « DA MAURIAC AGLI ESISTENZIALISTI » - Edizioni Vita e Pensiero, Milano 1955.

ROBERT PERROUD: « TRA BAUDELAIRE E SARTRE » - Vita e Pensiero, Milano 1952.

« NARRATORI DI LIGURIA » - Antologia a cura di Adriano Grande e Piero Raimondi, editrice Mursia, Milano 1968.

MIGUEL DE UNAMUNO: « LO SCANDALO DELLA CROCE » - Traduzione di Lucio d'Arcangelo, Borla editore, Torino 1968.

PAVEL TIGRID: « PRAGA: 1948 - AGOSTO 1968 » - Jaca Book editrice, Milano 1968.

GRUPPO REDAZIONALE DI 'QUARTO MONDO': « UNA CHIESA CHE HA DECISO - CECOSLOVACCHIA '48/'68 » - Jaca Book editrice, Milano 1968.

FRANZ KOENIG: « IL CRISTIANESIMO E LE RELIGIONI DELLA TERRA » — Borla editore, Torino 1968.

GIANFRANCO LEGITIMO: « NUOVO UMANESIMO SOCIALE » — Borla editore, Torino 1968.

POSTILLE

CONCILIUM E LA TEOLOGIA POLITICA. — *Nel numero 36 della rivista* Concilium *(ediz. franc.) si tratta a lungo della « teologia politica ».*

Si tratta di definire una funzione sociale della Chiesa in una società secolarizzata: una funzione che essa stessa deve diventare « secolare ». Tale funzione è definita come quella della critica permanente, della denuncia continua delle situazioni di insufficienza, di disumanità che l'uomo esperimenta. Tale denuncia non dovrebbe essere accompagnata da nessun tentativo di soluzione, perché ogni tentativo di soluzione sarebbe in qualche modo opinabile, storicamente contestabile, e presupporebbe infine una particolare ideologia, laddove il titolo della Chiesa a questa funzione di critica permanente sarebbe appunto il suo carattere universalmente umano e non ideologico.

Tuttavia tale funzione sarebbe un còmpito non dei singoli cristiani, ma della istituzione ecclesiastica: sarebbero delle prese di posizioni autorevoli, e, in questo senso, obbliganti. Le indicazioni positive andrebbero però sempre prese come ipotetiche. Il cristiano che segue queste direttive, tenendo però sempre conto del loro coefficiente di ipoteticità, ha la certezza morale di essere « in accordo con la situazione ».

Questa posizione si presenta come critica sia del passato della Chiesa che delle teologie esistenzialiste e personaliste. Il passato della Chiesa non mostra che essa abbia mai svolto una funzione come quella qui indicata. Al contrario. Essa ha ammesso alla medesima tavola eucaristica sia i capitalisti che i proletari: non ha mai veramente affrontato il « peccato strutturale » della società (Gonzales Ruiz). *Tuttavia, vi sono nuovi segni che tale appunto potrebbe essere il còmpito della Chiesa e che essa si prepara a svolgerlo.*

Abbiamo qui un tentativo di salvare la Chiesa come struttura istituzionale eppure come compiutamente spiegabile in termini di funzioni « secolari », come una grande centrale di espressione subalterna delle realtà socialmente subalterne, per usare il linguaggio gramsciano: una sorta di forza ausiliaria del partito rivoluzionario per un verso e dall'altro come forza di perenne conservazione della carica di contestazione e di progresso delle forze rivoluzionarie.

Naturalmente, altamente problematica sembrerebbe la possibilità di conservare una struttura istituzionale in una simile situazione, visto il carattere negativo che le direttive dell'istituzione avrebbero per principio.

La costruzione degli autori di Concilium *nasce dalla volontà di trovare una risposta alla critica marxista della religione: essa non può essere fornita dalla dimostrazione dell'esistenza di un piano metasociale, ma anzi dovrebbe partire dall'accettazione dell'integralità e della totalità del piano politico-sociale. Una filosofia della rivoluzione, per usare l'espressione del Girardi, dovrebbe partire da una rivoluzione della filosofia che significhi un riesame dell'assunzione della tradizione « greca » o « platonica » nel cristianesimo. Ne nascerà una Chiesa, capace come società, cioè a dire*

nelle sue strutture istituzionali, di condurre l'umanità nei còmpiti rivoluzionari che le sono assegnati (p. 104).

Ci troviamo dunque di fronte al tentativo, coerente in linea di principio, di ripensare la Chiesa a partire dalla filosofia marxista della storia, presa in senso lato: e di dare uno spazio in essa alla Chiesa come autorità.

Naturalmente da un punto di vista marxista ciò è contraddittorio, perché postula in realtà una funzione della coscienza individuale autonoma per rispetto alla realtà storica: ammettere infatti che una istituzione possa essere rivoluzionaria in ragione della sua capacità di influenzare le singole coscienze per ragioni che non coincidono con la realtà di classe oppure addirittura in dialettica con le forze egemoniche della classe. Se un marxista può accettare l'alleanza su un piano pratico di una Chiesa come quella qui teorizzata, non può accettarne la teorizzazione.

E d'altro lato, se la dimensione della società, e del suo cambiamento, è vista in termini praticamente economicisti, se si ammette con Girardi che esiste un materialismo essenziale alla visione rivoluzionaria e che esso consiste nel riconoscere che le leggi della storia sono fortemente relative alle leggi della vita politica ed economica, come giustificare allora il ruolo « rivoluzionario » dell'istituzione ecclesiastica, che non è relativa di per sé alle leggi della politica e dell'economia? In altri termini: come motivare innanzi ai cattolici il carattere politico-rivoluzionario della Chiesa se non affermando il « materialismo essenziale » di cui si è detto, cioè la inclusione dell'individuo nella totalità sociale sicché ogni affermazione sul primo sia rigorosamente coerente e suscettibile di esser vera quando verificabile sul piano sociale? E, d'altro lato, come giustificare di fronte ai marxisti la funzione della Chiesa, quali gli autori la vedono, se non affermando il valore irriducibile della coscienza innanzi allo stesso partito rivoluzionario, sino a farne una condizione della possibilità dello stesso?

Non esiste dunque una teoria coerente alla base della teologia politica di Concilium, *così che appunto la possibilità di una simile posizione va piuttosto ricercata nella necessità di creare una piattaforma tale da offrire una base di dialogo con il potere comunista, nel momento in cui questo problema si pone sia alla Chiesa che alla Germania, paese in cui le posizioni della rivista traggono vita.*

Se non si può accettare il concetto di una teologia politica e di una Chiesa istituto della contestazione permanente, vi è tuttavia nella impostazione di questo numero di Concilium *un problema, che non può essere teologicamente sottovalutato. Lo poniamo così: se l'elaborazione di una teologia della politica debba essere fatto principalmente a partire dalla escatologia.*

Sino ad oggi la teologia della politica è stata soprattutto la qualificazione teologica di una filosofia della politica. Stabilita la necessità dell' ordine sociale, il suo carattere etico, la necessità morale dell' autorità, e le relazioni che ne conseguivano, si ricercava nelle fonti della rivelazione la sanzione di questa elaborazione di per sé strettamente filosofica.

Tutti i temi più propriamente biblici (la signoria di Dio, il suo carattere a un tempo attuale ed escatologico, la signoria del Cristo ad un

tempo in atto e attesa per l'ultimo giorno) venivano ridotti alla filosofia della società così elaborata, nella misura in cui erano riducibili, oppure francamente esclusi da essa.

Ora quando il problema di un ordine politico legato all'idea di libertà si è proposto nella storia (ed è visibile il legame di questa proposizione con l'escatologia cristiana), questo limite ha condotto la teologia a consentire, se non a sostenere, posizioni reazionarie, che hanno come vertice il de Maistre.

E' interessante che la letteratura della contestazione abbia ricordato ai teologi, il nome di Utopia, *il classico politico di Tommaso Moro, di cui* Renovatio *si è più volte occupata. L'*Utopia *dell'umanista martire mostra come la dottrina della legge naturale sia capace di accogliere l'idea di un ordine sociale fondato sulla libertà umana e non principalmente sull'autorità politica.*

Il problema dunque posto dai teologi di Concilium *è in questo senso reale. E' possibile, cioè, porre come criterio dei giudizi politici un modello di ordine politico non presente, ma che rappresenti l'« ideale » dell'ordine politico, un ordine in altri termini maturo per il riconoscimento della trascendenza dell'uomo sul cosmo, dello spirito sulle istituzioni, e che dunque possa considerarsi il modo con cui la storia universale si avvicina al giorno del Signore? Un tale riconoscimento teologico dell'« utopia » risolverebbe a un tempo il problema della sua possibilità e della sua necessità storica: l'ordine ideale sarebbe anche necessariamente l'ordine finale. Ciò che la natura arriva a porre come ideale, può essere oggetto della speranza cristiana come ordine finale: come la premessa umana alla rivelazione nel mondo della gloria di Dio.*

Crediamo che solo una teologia della storia, centrata su una visione della storia come preparazione positiva, inizio dell'escatologia, possa riconoscere il valore cristiano del mondo moderno ed il limite cristiano del pensiero reazionario, liberandoci così dalla tentazione del progressismo, cioè dalla tentazione di una teologia dell'immanenza e della secolarizzazione.

[Gianni Baget Bozzo]

IDEOLOGIA E GIORNALISMO. — *Le ideologie come strumento metodologico della sociologia della conoscenza — succedaneo di volta in volta della verità assoluta (poiché le ideologie sono molte: alcune succedentisi, altre coesistenti) — solo in questi tempi moderni, anzi solo da pochi decenni, hanno acquistato coloritura metafisica anche per chi non può dirsi adepto com'è il militante in un partito. Le ideologie sono inclini a tramutarsi in metafisica per una visione* totale *socio-politica e non soltanto morale dell'umanità, da offrire « al consumatore » come una casa prefabbricata.*

L'ideologia è una verità parziale che vuole imporsi come universale

(Cfr. G. Bortolaso, Ideologia e filosofia a confronto, *in* La Civiltà Cattolica, *quaderno 2826, 16 marzo 1968). Tale radicalizzazione ricorda le classiche* summae, *con la differenza che le* summae *erano sistemi filosofici che trascuravano molti aspetti minori dell'attività dell'uomo. Invece le ideologie mirano o a trasformare l'uomo (se marxiste), oppure, se liberali, hanno la funzione di costringere l'uomo a rispondere alle sollecitazioni della società dei consumi. Sicché le ideologie tendono a tramutare in metafisica pure gli aspetti minori e a un tempo trascurati della vita della società (gusti, linguaggio, dietetica, impiego del tempo libero, mode in genere). E' vero che Rosmini trattò anche della moda e che Maometto si occupò anche di dietetica: ma per il primo v'era l'incombenza della polemica, per il secondo l'impronta comunque della religiosità; e per entrambi tali occupazioni rientravano sempre nell'arco delle questioni morali. Le ideologie moderne, invece, si occupano di aspetti minori senza discriminazione di importanza, in una strana scala di valori nella quale non risultano soverchie differenziazioni, ma enumerazioni.*

Alla sopraddetta radicalizzazione hanno concorso due fattori: prima i partiti di massa, poi i giornali e la diffusione dei mezzi audiovisivi. Ma più i giornali che i partiti o il cinema e la televisione. Infatti l'autorità dei partiti è un po' scaduta, cinema e televisione mirano a produrre merce di cassetta, ossia merce di evasione più facilmente distribuibile.

L'eredità della cultura di massa, e il conseguente compito di formazione, sono rimasti ai giornali, ai grandi giornali. Si pensi alle pagine speciali e agli elzeviri del Corriere della Sera *e della* Stampa, *ospitanti spesso veri e propri saggi di prima mano dovuti a specialisti, epperò saggi adattati a quelle che sono le esigenze del giornale sia nel linguaggio sia in taluni aspetti della sostatnza. Pertanto oggi le ideologie sono alimentate oltre che portate dai quotidiani a larga tiratura e riescono efficientemente a raggiungere masse non indifferenti di individui che altrimenti — non leggendo volumi di saggi né frequentando conferenze e lezioni accademiche — sarebbero inaccessibili per le idee del tempo elaborate dalle élite per la stessa terminologia di esse.*

E' certo che non soltanto il primo ideologo, Destutt de Tracy, ma gli stessi Marx ed Engels sarebbero stupefatti oggi degli approfondimenti metafisici che tentano di darsi (e limitatamente nel tempo vi riescono) *le ideologie con l'ausilio dei giornali. Pure Kant ed Hegel sarebbero sorpresi per le contraddizioni conseguenti all'invasione di campi un tempo preclusi alla pubblicistica d'informazione.*

Ma cosa accade ad una qualsiasi ideologia (liberalismo, marxismo, anarchismo degli odierni contestatori) quando è captata dai giornali? Accade che nonostante i suggerimenti dei costruttori dell'ideologia, e anzi ad opera spesso degli stessi ideologici improvvisati scrittori di terza pagina, i giornali tendano a falsare l'ideologia, ad adattarla, a contaminarla con altre ideologie, a farla convivere con altri interessi propri di tutti i giornali ma estranei alla cultura (per esempio la pubblicità, sostegno primo di ogni giornale). Sicché l'ideologia resta ortodossa solamente nei libri e nelle riviste per specialisti e rimane estranea alle masse che invece sono

permeate da ideologie non più ortodosse, ma ritenute ortodosse e chiamate coi medesimi nomi. E' un processo necessario al quale si arriva a volte perché di un argomento si occupa un dilettante, più spesso perché lo stesso specialista deve obbedire alle leggi della dinamica della società nella quale opera il giornale.

I giornali, in una atmosfera da embrassons nous, *falsano le ideologie, ma nel contempo rendono loro un servizio poiché le traducono in termini comprensibili* secondo un'etica della situazione *e permettono loro di condizionare veramente l'individuo anche in quegli aspetti minori dei quali non si interessavano le filosofie (o la filosofia).*

L'ideologia nasce dunque sul tono politico, ma appena passa attraverso la necessaria mediazione della tematica giornalistica inclina enciclopedicamente al sociologismo, finendo però col mantenere soltanto gli aspetti sociali: dato che nella società del benessere gran parte della gente si interessa solo degli aspetti sociali della vita.

[Glauco Licata]

CONGAR: I COMPITI DELLA TEOLOGIA. — *Il libro del Congar* Situation et tâches présentes de la théologie *(Editions du Cerf, Paris 1967) è un libro apologetico. Ed è un libro superficiale. Apologetico, perché il Congar difende, giustifica e accredita la nuova teologia, di cui si considera uno dei fondatori e rappresentanti (p. 45); superficiale, perché di questa teologia presenta, piuttosto che le esigenze, radicate come tali alla profondità della fede, la tematica e i risultati: e se ne vede allora la pochezza, se non sempre l'errore.*

I primi tre saggi: La théologie depuis 1939 *(pp. 11-23),* 1945-1965: la recherche théologique *(pp. 25 - 40),* La théologie au concile *(pp. 41 - 56), sono costruiti per porre in rilievo come il tentativo della « théologie nouvelle » (p. 11), sorta nella Francia nell'immediato anteguerra (p. 12), sia riuscita a guadagnare la maggioranza conciliare (p. 47), nonostante la guerra che persino le encicliche papali le avevano fatto (pp. 15, 47) e nonostante avesse contro di sé il potere consolidato di una tradizione teologica egemone (p. 46). I due saggi che seguono sono invece scritti nella intenzione di difendere le conquiste raggiunte contro i rischi estremistici che l'odierna situazione teologica presenta:* Situation et tâches présentes de la théologie *(pp. 57-83) e* Le Christ dans l'économie salutaire et dans nos traités dogmatiques *(pp. 85-109). Altri due lavori chiudono il libro, ma sono marginali rispetto all' interesse che il titolo stesso del volume mette in evidenza.*

I primi saggi tendono dunque a definire la nuova teologia e a far vedere come essa sia giunta all'egemonia ecclesiastica. Ma l'equivoco permane fin dall'inizio e segna un grave limite dell'ecclesiologia di Congar. La nuova teologia è sorta infatti, come afferma Congar, sul problema « des variations dans les représentations et dans la construction intellec-

tuelle des affirmations de la foi » (p. 14), dandone una soluzione in cui si distingue tra un « invariant », che è il contenuto reale della verità di fede, e una variabilità nei modi con cui quell'« invariant » si traduce nei diversi contesti storici, culturali e filosofici (p. 14). La nuova teologia, operata la distinzione, si pone tutta all'« effort immense » (p. 56) di mutare una « variabilità » invecchiata (quella che è tipica del Medioevo e che attraverso la Controriforma si è stabilizzata nella Chiesa) in una diversa e migliore variabilità. Ma Congar non riesce ad essere rigoroso. Se lo fosse, gli apparirebbe chiaro che quando la teologia (« riflessione sulla fede », come egli la definisce) si pone come fine una diversa variabilità, finisce per non vedere più l'« invariant ». Fine della teologia è di aiutare il cristiano a meglio comprendere il mistero della fede, che consiste propriamente nella coscienza dell'umana impotenza e dell'onnipotenza divina; così che la teologia è l'invito a comprendere come sia la sostanza della fede (quell'« invariant ») il punto cui tutta la vita va rivolta.

Nella distinzione su cui la nuova teologia insiste, c'è una componente ovvia, che viene tuttavia portata da essa nell'equivoco. Non ci pare contestabile infatti che la manifestazione della verità di fede si accresca, in nuovi dogmi e in una maggiore coscienza che la Chiesa ha per Spirito Santo della verità divina. Nuove affermazioni di verità si vanno perciò facendo, e si pongono accanto alle vecchie e su queste si fondano: « nova et vetera » (Matteo - *13, 52). La radicalità, se si può dir così, del vecchio come del nuovo, è segnata dalle due venute del Verbo sulla terra, la prima nella carne moritura, la seconda nella carne gloriosa. Non c'è differenza tra questi due momenti? anche se c'è soprattutto una unità, rappresentata dalla persona divina, che manifesta sempre più ciò a cui la carne umana è destinata se muore a sé e risorge in Cristo; che mostra il fine dell'uomo e la condizione per compierlo. Senza la croce non c'è resurrezione. Qui si misura il vecchio e il nuovo.*

E' questo che Congar vuole affermare? Non sembra. La sua preoccupazione teologica è tutta tesa a modificare un modo di realizzare il Cristo che gli appare come superato, tutta tesa nel costruire i modi di una nuova cristianità. Non a proporre la via con cui ogni terrestrità (di ieri come di oggi) viene dimenticata per la patria divina ed in questa recuperata come un sovrappiù. E' questo equivoco terreno, questo desiderio di una cristianità e non del Verbo, l'equivoco da cui Congar non esce, così che il desiderio stesso di una Chiesa rinnovata viene frustrato, e le intuizioni teologiche disperse e mortificate. Cristo infatti non ha chiesto al Padre una migliore ebraicità di quella esistente per gli uomini di allora e di sempre, ma ha chiesto che chi credeva in lui fosse, per Spirito Santo, una sola cosa con lui, e in questa unione le cose fossero rinnovate. Cristo ha talmente accettato l'ebraicità da subire da essa la morte, ma ha così rotto il potere di ogni limite umano.

Congar non parla dello Spirito Santo e della carità, ma della fede, e ritiene che la verità di fede debba trovare espressione adeguata alle esigenze del mondo di oggi, facendo ricorso a quello che l'uomo come uomo, il mondo, oggi pensa di sé; ritiene che la verità della fede sia

comunicabile tramite i sistemi teologici e che i sistemi teologici non abbiano che un valore storico. Si batte dunque per una teologia più rispondente ai bisogni di oggi, senza avvedersi che ciò che propone è già superato: perché accogliere in questi termini la storicità significa subirla. Leggere il suo libro, da questo punto di vista, è molto triste: perché basta ascoltare l'esigenza del mondo giovanile di oggi per comprendere come questa teologia di Congar sia superata e inservibile. Non è infatti una struttura o l'altra, ma è propriamente la pienezza divina che l'uomo desidera, anche oggi: l'incarnazione è divenuta veramente un'esigenza umana universale. Solo che si crede che essa sia nelle possibilità umane invece che in quelle dello Spirito Santo. Ma è sempre una pienezza divina che l'uomo desidera per sé. La fede è ciò che conserva questo messaggio, che Cristo ha reso esplicito e che ha reso per sé possibile. La fede allora — come anche il von Balthasar ha recentemente sottolineato — è proprio il contrario di ciò che Congar sembra ritenere: è quella stessa che Pietro confessava, che le generazioni hanno tramandato arricchendola della loro esperienza.

E' la fedeltà a questo deposito che distingue il cristiano. La novità ha un senso se si fonda su questo deposito, se accetta il vecchio; e consiste, nella sua reale motivazione, nel desiderio della seconda venuta di Cristo. Il nuovo in teologia non nasce dall'abbattere il vecchio quanto dall'arricchirlo. Come si manifesta questo desiderio? Non con l'assumere semplicemente, come pare sostenere il Congar, le verità che il mondo ha elaborato, e di fronte a cui « certains affirmations chrétiennes semblent être surclassées », ma con la contemplazione della verità divina trasmessa dalla tradizione. Il dottorato è un carisma, e la teologia non può far riferimento che al dottorato. Ciò che è caduco è, appunto, quanto il lavoro teologico può produrre e ha prodotto al di fuori del carisma, non ciò che è legato alle espressioni di un tempo piuttosto che di un altro. La fonte della teologia è sempre la Bibbia e la tradizione, e dunque l'ispirazione divina, non le verità che il mondo si illude di avere stabilito al di fuori dell'essere cristico.

Nella prospettiva di Congar è proprio questo essere cristico, questo « invariant » a essere messo in secondo piano, e dunque il contenuto della fede a essere tendenzialmente obliterato. Tutto il suo sforzo intellettuale e pratico viene posto — come si diceva — in una « migliore variabilità » (« sforzo immenso », appunto, perché affidato alle forze umane e non all'« invariant » divino, che è il Verbo stesso), e dunque la teologia tende a mondanizzarsi. E' ciò che succede in Congar. In cosa consiste, nel suo contesto intellettuale, questa mondanizzazione? « Dix-neuf siècles de christianisme se sont intéressés presque uniquement à Dieu. Aujourd'hui, nous connaissons le monde, et celui-ci s'impose tellement à nous que certaines affirmations chrétiennes semblent, sinon vaciller, du moins être surclassées par les évidences qui nous viennent des choses. En toute hypothèse, la réflexion chrétienne, qui est le principe de tout travail théologique, doit désormais tenir compte de ce que les hommes ont découvert sur le monde et sur l'homme lui-même... Il existait et l'on mantenait ainsi une position standard du bloc catholique; le rapport

entre ce bloc et les multiples courants de la créativité humaine et de la vie était souvent défensif et apologétique. Le dernier quart de siècle a été marqué par une ouverture aux courants de la créativité humaine et de la vie, et, si l'on osait dire, par une acceptation de l'homme » (p. 29).

Non si potrebbe esprimere più chiaramente l'equivoco e la contraddittorietà di una posizione teologica. Perché è vero che la Chiesa, dal giorno della pentecoste, non ha fatto che interessarsi di Dio (« cercate prima il regno di Dio »: Matteo, *6, 33), ma così facendo si è occupata propriamente anche dell'uomo, di ciò che nell'uomo è veramente umano, e questo ha difeso e promosso. La Chiesa: cioè la realtà per cui l'uomo, che cerca Dio e non sé, diventa altro Cristo, e nella realtà cristica vince ed è aldilà del peccato, che è il generatore della morte, del non-umano, di ciò che attenta alla vita e alla pienezza umana. Ed è anche vero che ora la Chiesa è portata, proprio nel suo essere cristico, a godere dell'umano come di un sovrappiù (*Matteo, *6, 33). Ma tutto questo Congar non dice, dal momento che la sua impostazione pare poggiare sulla premessa che esista un'opposizione tra « accettare » Dio e « l'acceptation de l'homme », e su quella altrettanto erronea, che sia possibile la pienezza umana senza che l'uomo muoia, come il Cristo morì: solo allora apparve la gloria della resurrezione. Dunque l'edificio della fede sembra vacillare, o almeno essere sorpassato, solo per gli uomini di poca fede (*Matteo, *6, 38; 8, 26 eccetera).*

Per questo Congar tende a ritenere che la storia umana manifesti come tale una « creatività » e una « vita », di cui la Chiesa dovrebbe cogliere il segno, cui la Chiesa dovrebbe adeguarsi per porsi così in testa al movimento di crescita dell'umanità. Questa mondanizzazione della Chiesa rivela il punto debole di tutto il sistema del Congar (se sistema si può chiamare): la povertà della sua ecclesiologia è tale che la Chiesa vi appare concepita come una « variabilità » burocratica, di natura talvolta culturale talvolta politica (e in questo non si differenzia dall'ecclesiologia conservatrice, che pur combatte), e una variabilità al servizio del mondo. Servizio al mondo non nel senso che la Chiesa si pone, come Cristo, annuncio e realtà di una morte dell'umano come umano per un risorgere dell'umano nel divino, ma nel senso di un adeguamento al mondo in quanto il mondo ha in sé una forza di verità e di rendenzione, e rivela perciò delle verità, delle « evidences » che s'impongono da se medesime alla Chiesa, e la Chiesa dunque deve essere pronta ad assumere. Nella prospettiva del Congar si comprende perciò come il mondo di oggi venga continuamente predicato come una fonte del discorso telogico (p. 17 e altrove): accanto — è vero — alla Bibbia e ai padri: solo non si capisce perché i padri e la Bibbia stessa non debbano sottostare al criterio della variabilità come il Medioevo e la Controriforma. Si tratta solo di mancanza di rigore, dal momento che la premessa porta necessariamente a considerare ogni espressione della verità di fede come variabile, insufficiente, analogica.

Nei saggi più recenti, specialmente in quello che dà il titolo al volume, si manifesta una diversa preoccupazione del Congar, anche se all'interno della stessa problematica. La preoccupazione che i mutamenti

intervenuti nella struttura ecclesiastica e nella considerazione teologica, tanto auspicati e finalmente ottenuti, non si trasformino nella contestazione di tutto: siamo ora infatti in una « situation difficile », dal momento che « tout semble mis en question ou en voi de l'être » (p. 58); c'è di che inquietarsi, così che « on peut se demander parfois: où va-t-on? » (p. 59). E' certo finito un tempo nella storia della Chiesa, e ha ragione il Congar di ritenere che ogni « cadre sociologique » (p. 59), ogni appoggio umano, ogni difesa materiale è venuta meno, è di per sé impotente; ma come molti altri teologi di oggi crede che questo vecchio « cadre » possa essere sostituito, invece che dalla forza divina dello Spirito Santo, da un altro « cadre », certo più aperto, più profondo apparentemente od anche effettivamente, ma sempre umano: quello del pluralismo e del dialogo (p. 60). L'illusione è tutta qui. Così per Congar ha un senso che la Chiesa e il cristiano riconoscano come loro compito anche la « construction d'un monde humain » (p. 63), e che per far ciò si debbano sentire e debbano essere « au monde ». Questo orizzontalismo deve essere tuttavia corretto da una direzione verticale. La situazione è difficile perché oggi si è tentati di considerare solo la prima dimensione, il che coincide alla fine con l'immanentismo; mentre accanto ad essa va riguadagnata come definitoria della Chiesa anche una dimensione soprannaturale. Il Congar raggiunge in tal modo la posizione teologica del de Lubac, chiaramente esposta anche nel suo ultimo libro (Paradoxe et mistère de l'Eglise), *che appare tuttavia decisamente equivoca per rispetto alla realtà del Cristo così come fu definita a Calcedonia: se nel Cristo sono due nature, non se ne può parlare al di fuori della loro unione in una sola persona divina (cfr. quanto s'è detto in* Renovatio, *numero 3, 1968, pp. 424-428).*

La stessa teologia viene così definita secondo questo schema bi-naturalistico (cfr. anche p. 107). Se nei primi saggi la teologia doveva soprattutto smettere una considerazione su « Dio in-sé » per una su « Dio in quanto-per-gli-uomini », passare cioè da una prospettiva « economica », ora Congar le afferma ambedue, quasi si sia reso conto dei rischi cui porta la sottolineatura della seconda: « Nous devons... tant dépasser un pur "en-soi" d'Eglise que récuser un "pour les hommes, avec les hommes"... Nous devons récuser aussi bien un verticalisme sans applications horizontales... qu'un horizontalisme sans fondement dans les initiatives surnaturelles positives par lesquelles Dieu a opéré la Révélation » (pp. 67-68). Si cerca così il vero uomo e il vero Dio, ma non si sa come raggiungerlo, perché non si cerca la persona divina del Verbo fatto carne, l'unione uomo-Dio, in che consiste propriamente la Chiesa. L'impotenza è per questo l'impressione più forte e continua di questa teologia di Congar. E c'è un punto in cui egli stesso pare averne coscienza. Quando considera il problema delle fonti della teologia: « Au lieu de partir seulement du donné de Révélation et de Tradition, comme la théologie classique l'a fait généralement, il faut partir... d'un donné de faits et de questions reçu du monde et de l'histoire » (p. 72). A parte l'equivoco di una proposizione così formulata, questo lavoro di « assunzione e integrazione » (p. 76) della scienza umana, della storia e del mondo, « donne parfois le vertige... Comment maîtriser tout cela? » (p. 79).

Congar è cosciente che l'uomo di oggi è tentato di non riconoscere nel passato una fonte di conoscenza, ma di riconoscerla solo nella sua esperienza (p. 80), ma non crede di poter inverare semplicemente questa condizione nel divino, affermando che solo l'esperienza mistica, l'unione umano-divina nella persona del Verbo è la luce che illumina e trasforma, e che permette anche di riacquistare pienamente il passato. Non dare a Dio quel che è di Dio, per cercare ciò che è umano, è chiudersi nell'impotenza: si può desiderare l'umano perfetto, e l'uomo non può non desiderarlo, ma lo possiede — come un sovrappiù — solo chi cerca Dio; le strade diverse da quelle segnate dalla parola divina, sono di fatto mortifere.

Così l'accentuazione « economica » della rivelazione appare anche troppo insistita, perché Congar non riesce a concepire che se Dio si manifesta in funzione della sua perfetta imitabilità da parte dell'uomo, non solo ciò ha un fondamento ontologico, ma la storia stessa della salvezza non ha per fine un'economia quanto una nuova ontologia umana nella ontologia divina. Come si fa a sostenere che la rivelazione ha questa natura e questo oggetto « economici », e dunque che l'uomo non raggiunge che questa espressione e non l'in-sé di Dio (p. 96)? Congar non intravede pienamente la realtà cristica, di chi è « altro Cristo », del cristiano che è perfetto come il Padre celeste, perché non considera che in Dio « teologia » e « economia » coincidono, e come in Dio così in coloro che per Spirito sono altri Cristi. In questo modo Congar è vicino, anche se parte da una diversa considerazione, alla teologia palamita. E viene anche a sfiorare forme gnostiche, come in questa domanda con cui si chiude la sua proposizione programmatica: « Tout ce qui a été et est fait pour nous, Incarnation comprise, n'est-il pas appelé, malgré sa liberté absolue, par ce que Dieu est en-poi? N'y a-t-il pas, dans le mystère de son en-soi, une présence, un appel du "pour nous", hominisation comprise? » (p. 107). Si comprende allora come Congar concepisca la funzione del teologo nella Chiesa come creatrice di vita cristiana (p. 37), una funzione primaria accanto a quella dei vescovi (p. 47), a questa « mutuellement complémentaire » (p. 58): il magistero della parola ai teologi, il potere ecclesiastico ai vescovi. La tesi gnostica avrebbe così trovato la sua struttura ecclestiastica. Il rigore, che Congar non ha, porta solo a questa conclusione

[Claudio Leonardi]

GUÉNONISMO E VACCHE SACRE. — *Non resistiamo al desiderio di procurare un attimo di distensione ai nostri lettori, citando alcuni excerpta dei due testi polemici a noi dedicati in un solo fascicolo della guénoniana* Rivista di studi tradizionali.

Questo, ad esempio, colto da uno scritto in cui si definisce sacrilega *e* blasfema *la nostra intenzione di gettare discredito sulla spiritualità indù, i suoi testi sacri, i suoi rappresentanti:* « non occorre molto acume per

rendersi conto che influenze sospette e sovvertitrici possono assai facilmente insinuarsi inavvertitamente in una mente priva del necessario equilibrio e di una sua ben intesa autonomia. Non si accorge, ad esempio, il Vassallo che laddove riferendosi come al solito a un testo buddista cerca di coprir di ridicolo l'apparato rituale brahmanico, rende un pessimo servizio alla sua causa di cattolico, essendo appunto, pur tenendo conto delle differenze tra le due tradizioni, in gran numero le norme e gli oggetti analoghi che intervengono nei riti del cattolicesimo? Ed anche come le sue maledizioni all'indirizzo del regime delle caste e delle dottrine sulle quali si fonda potrebbero parimenti rivolgersi alle strutture sociali del Medioevo, entro le quali il cristianesimo conobbe la sua splendida fioritura, ed a concezioni come quelle di san Tommaso e di Dante? » (*Rivista di studi tradizionali*, n. 26-27, pp. 92-93).

No. Non ci rendiamo conto. Forse questo dipende, come dice l'estensore della nota, dalla nostra mentalità, *che* « come quella della grandissima parte degli occidentali, è portata a giudicare sul metro delle proprie convinzioni » (p. 90). *Certo è che non ci risulta che fra i riti della Chiesa cattolica ce ne siano di simili a quelli che riferisce il testo buddista e, cioè: la chiromanzia, la profezia e il miracolo a scopo di lucro, l'interpretazione dei sogni e delle erosioni dei topi nella stoffa, il rito del fuoco, il rito del cucchiaio, il rito della crusca... la signatura del manto, la signatura della gemma, la signatura del cavallo, la signatura della donna, la signatura dell'elefante, la signatura del bufalo, la signatura dell'iguana, la signatura dell'orecchione, la signatura della tartaruga... praticare la magia per causare la buona e la cattiva sorte, procurare aborto, gettare malocchio, paralizzare la lingua, paralizzare la mascella, mormorare negli orecchi, soffiare nel fuoco, adorare il sole... procurare la virilità, procurare l'impotenza, ... distribuire la purga inferiore e la purga superiore, ungere l'orecchio, eccetera* (Brahmajaala sutta XXI-XXV).

Come si può paragonare la stranezza allucinante di codesti riti alla dignità del culto cattolico, senza lasciarsi sfiorare dall'emozione del riso?

E ancora: dove, in quale testo di san Tommaso e di Dante (se Dante è letto senza l'ausilio delle lenti deformanti che Guénon ha fabbricato in quel capolavoro di fantasmagoria che è L'esoterismo di Dante*) si trova l'esaltazione del regime delle caste e della dottrina che sta a monte di esso? E alla fin fine: dove si può parlare di affinità tra il cristianesimo, che è il messaggio dell'infinito amore di Dio per gli uomini, e una religione che lascia morire di fame milioni di uomini pur di non uccidere le vacche sacre, le scimmie sacre, i topi sacri e le miriadi di altri sacri parassiti che devastano l'agricoltura dell'India?*

In un recente documentario sulla fame nel mondo ci è accaduto di vedere questo che è il quadro riassuntivo della 'religione' indù: un arboscello rinserrato dentro un'armatura di mattoni a protezione (dalle vacche), una vacca scheletrita e una famiglia di contadini accovacciati sull'uscio di una capanna di fango, in attesa della morte per fame. E nonostante questo l'estensore della nota si scaglia contro la nostra empietà con una violenza tale da trascinarlo a esortazioni e minacce del cui oggettivo umorismo chiunque può facilmente giudicare: « c'è da osservare che se

la gerarchia *(cattolica)* competente vigilasse con maggiore oculatezza, certe cantonate come la comparsa di un articolo imbarazzante su una rivista con tanto di nulla osta potrebbero essere evitate... sarebbe assai meglio per lui non parlare di cose che lo sorpassano un po' troppo, o almeno di ponderare con maggior cura il peso delle sue affermazioni, in un campo ove si finisce col pagare tutto, e in maniera terribile. » (*Rivista di studi tradizionali*, p. 93).

Ci dicano ora i redattori della Rivista di studi tradizionali *come possiamo, data la loro ferma adesione al rituale indù, non pensarli intenti a intagliare la nostra effige nella cera e quindi a trafiggerla con spilloni? Ce lo dicano, perché (a meno di non pensare che i tughs siano in arrivo a Porta Brignole) la nostra mentalità occidentale, mortalmente, ostinatamente, colpevolmente occidentale, non riesce ad interpretare in altro modo il 'pagamento terribile' indicato dalla mano sinistra del loro amico.*

E veniamo all'altro articolo che riguarda quello intitolato Caccia alle streghe. *Qui si attacca la nostra tesi secondo cui Guénon in quanto difensore di un sapere che (per farci intendere) dicevamo di 'tipo eleatico' è riconducibile all'irrazionalismo e al decadentismo dei contemporanei. Questa tesi fa sobbalzare Tullio Masera secondo il quale l'accostamento è assolutamente incomprensibile. E al proposito egli fa una lunga citazione del Guénon, citazione che conclude con queste parole:* « la ragione è una facoltà prettamente umana, ma ciò che sta al di là della ragione è veramente 'non umano'; è questo che rende possibile la conoscenza metafisica, e quest'ultima — teniamo a ripeterlo — non è una conoscenza umana. In altri termini: non è in quanto uomo che l'uomo può giungere ad essa ma in quanto quest'essere che è umano, in uno dei suoi stati è contemporaneamente qualcos'altro e più che un essere umano » *(Rivista di studi tradizionali,* p. 35*)*.

Se con questo Tullio Masera crede di aver messo Guénon fuori dal mondo moderno e dalle sue filosofie decadenti s'inganna. Basta pensare alle pagine kierkegaardiane in cui si afferma che la facoltà razionale è un nulla su cui l'illuminazione sovra-naturale scende come una vera e propria comunicazione di essere (ci riferiamo alle Briciole di Filosofia, *ed. it. a cura di C. Fabro, vol. I, p. 110 e sg.), e alle implicazioni che questa dottrina ha nel sistema sartriano dell'assoluto contingente, per capire che il 'tradizionalismo' di Guénon è moneta falsa, originalità recitante formule modernissime con vocabolario arcaico. Tullio Masera afferma che confrontare Freud e Jüng da una parte e Guénon dall'altra equivale a farsi deridere. Ma si è egli mai posto la domanda circa la possibilità di esistenza che avrebbe avuto la psicoanalisi fuori dal quadro dell'irrazionalismo magico (Hamman eccetera) che mette capo a Kierkegaard e ai suoi discorsi sulla conoscenza soprarazionale, intuitiva ed immediata? E sopra tutto: si è mai domandato come sarebbe mai possibile l' iniziazione della filosofia occidentale al pensiero magico senza la introduzione dei Veda, scoperta che (guarda caso) avviene proprio sul finire del XVIII secolo?*

L'altra questione posta da Tullio Masera riguarda una nostra affermazione circa lo stravolgimento che avviene in Guénon tra demoniaco e

divino. Egli dice che questo è un nostro abbaglio, anzi una falsificazione, dovuta al nostro solito 'preconcetto' occidentale. E per tapparci definitivamente la bocca cita una frase di Guénon, che riportiamo integralmente: « Non siamo di certo quelli che sono disposti a negare "l'intervento del demonio nelle cose di questo mondo", al contrario, ma che lo si ricerchi ove realmente è; è vero che la cosa sarebbe più possibile e pericolosa che non seguire semplicemente le false piste sulle quali il suddetto demonio o certi suoi rappresentanti hanno ritenuto utile indirizzare i 'ricercatori' più o meno ingenui, appunto perché non rischino di scoprire la verità ... ». *(Rivista di studi tradizionali,* p. 43*).*

Ora questo è esattamente quello che noi affermavamo: secondo Guénon il demonio è dalla parte opposta a quella in cui lo vedono i cattolici, cioè i rappresentanti del demonio, cui il testo ora citato si rivolge chiaramente: si tratta infatti della recensione di un libro sul rito templare della massoneria scozzese, pubblicato a cura della federazione cattolica di Lione, nel 1936. Padronissimo Tullio Masera di credere che Guénon sia nel vero. Ma non di rimproverarci perché diciamo cosa è il vero secondo Guénon: in questo rimprovero c'è infatti un po' di furbizia. Come c'è un po' di furbizia nel rimprovero che ci rivolge di aver falsificato la biografia e l'opera di Guénon: dal nostro testo traspare infatti che molte delle nostre falsificazioni sono ricavate da un'opera del guénoniano Paul Sérant, a suo tempo recensita dalla Rivista di studi tradizionali.

Ma questo è il punto: che il tradizionalismo è una terra di incomunicabili, scomunicanti e scomunicati. Tanto che non possiamo concludere senza invitare i discepoli guénoniani ad ascoltare uno dei loro maestri scomunicati-scomunicanti e però a schiudere le mani per ricevere piamente il tradizionale colpo di ferula: « ... è opportuno accennare al caso speciale costituito da un gruppetto formatosi a Torino nel periodo in cui scriviamo, il quale vorrebbe essere tradizionale e guénoniano di stretta osservanza. Se non finisce sul piano delle molte conventicole neo spiritualistiche esso fa però del guénonismo una vera e propria scolastica, nel senso deteriore. Come dei veri primi della classe i componenti di esso seguono pedissequamente il maestro, con noiose e stereotipe ripetizioni, tanto da soffocare i germi della dottrina invece di svilupparli, approfondirli e, anche, di procedere a eventuali revisioni e integrazioni, specie là dove nel Guénon malgrado tutto non si tratta affatto di metafisica (nel suo senso) ma di semplice filosofia e dove si fanno sentire alcune conseguenze, non di rado limitatrici, della sua equazione personale.

« Nel contempo costoro in una rivista presumono di potersi mettere a giudicare ex cathedra dell'ortodossia tradizionale e di qualificare di profano e di deviazionista chi non segue la loro linea, dispensandosi naturalmente dal produrre un qualsiasi titolo che legittimi una tale loro frivola pretesa. Primi venuti sotto ogni altro riguardo, in effetti non è di certo quel loro supino, facile conformismo teorico e l'essersi messi — secondo quanto si assicura — con la massoneria che può autorizzarli a credere di essere, loro, dei non-profani: nella massoneria di una iniziazione reale, attuale e sperimentale non essendo il caso, ma solo di vuote

inoperanti vestigia ritualistiche degradate, quando non si tratti perfino di peggio. Tutto questo attesta una precisa mancanza di sensibilità e di qualificazione. » *(Cfr. Julius Evola:* L'arco e la clava - *Scheiwiller editore, Milano 1968, p. 114).*

[Piero Vassallo]

LO STREGONE CONTESTA. — *John G. Neihardt, autore d'un ciclo di « poemi narrativi » dedicati al West, nel 1930 entrò nelle confidenze d'un vecchio stregone indiano, Alce Nero, e ne registrò le memorie in un voluminoso incarto di appunti stenografici, che sono la base del libro pubblicato in America soltanto nel 1961 e adesso in Italia (*Alce Nero parla, *Adelphi editore, Milano 1968). La civiltà dei pellirosse non ha un culto di studi scientifici da noi; ed i trent'anni durante i quali le memorie di Alce Nero hanno riposato in un cassetto lasciano immaginare un certo ristagno di questa disciplina anche in America. Nell'assenza di autorità specialistiche a cui affidarsi, ciascuno è costretto a giudicarne a orecchio, come monete la cui zecca non sia ben conosciuta e con metodo empirico si mordono, si battono sul marmo, per sentire se vi sia metallo buono.*

Secondo Zolla, patrocinatore della traduzione italiana e recensore elogiativo sul Corriere della Sera, *le memorie di Alce Nero dànno suono autentico, argentino. Il nostro Quinzio si mantiene più prudente. Altri recensori, sorvolando sulla spiritualità del vecchio stregone, hanno recepito l'aspetto più superficiale, e in questo certamente valido, del racconto storico, prendendone spunto per meditazioni amare ed accorate sul genocidio degli indiani d'America.*

Alce Nero nacque ancora libero e morì nelle riserve, dopo aver partecipato alle ultime battaglie disperate della sua gente contro l'invadenza della civiltà bianca. Con lui e con i vecchi sopravvissuti della sua tribù riviviamo l'epopea del West dall'altra parte. Fu ragazzo alle prime armi nella vittoria indiana del Little Big Horn, dove vennero massacrati i soldati del generale Custer: « C'era un soldato per terra e ancora scalciava. Passò un Lakota a cavallo e mi disse: "Ragazzo, smonta da cavallo e levagli lo scalpo". Io scesi dal cavallo e ubbidii. L'uomo aveva i capelli corti e il mio coltello non era molto affilato, il soldato digrignava i denti. Allora gli sparai un colpo sulla fronte e gli levai lo scalpo » *(p. 115).*

Poche righe dopo, Alce Nero abbandona la battaglia: « Volevo far vedere a mia madre il mio scalpo, e così andai verso il colle dove c'era una folla di donne e di bambini. (...) Quando raggiunsi le donne sul colle, stavano tutte cantando e facendo il tremolo per incoraggiare gli uomini che combattevano dall'altra parte del fiume nella polvere del colle. Mia madre lanciò un grosso tremolo dedicato a me quando vide il mio primo scalpo » *(p. 116 e sg). La buona pagella del bravo bambino indiano.*

Le pagine storiche, spesso ma non tutte così truculente, sono la parte

migliore del libro. Di prepotenza in prepotenza e d'inganno in inganno i pellirosse vengono scacciati dalle loro terre e confinati in miseria, alla fame, nelle riserve. Le loro tende a cono scompaiono dalle praterie insieme all'animale da cui si procuravano quasi tutto il necessario (cibo, vestiario, utensili) e, che con loro ne era libero padrone: il bisonte. I Wasichu (i bianchi) sterminavano i bisonti e, secondo l'economia primitiva di Alce Nero, che non concepiva ancora la società dello spreco, dei consumi, « non li uccidevano per mangiare; li uccidevano per il metallo che li rende pazzi, e si prendevano le pelli, soltanto, per venderle. A volte nemmeno la pelle prendevano, solo la lingua; e ho sentito parlare di battelli di fuoco che scendevano il fiume Missouri carichi di lingue di bisonte in conserva. Potete vedere che gli uomini che facevano questo erano pazzi. A volte non prendevano nemmeno la lingua; uccidevano e uccidevano per il gusto di uccidere e niente altro » *(p. 215).*

Noi sappiamo che quei bianchi non erano pazzi, essi seguivano una spietata logica economica, ripetendo alla vigilia del XX secolo quella rivoluzione primordiale che già all'origine delle civiltà mediterranee, segnando il trapasso dal nomadismo all'agricoltura, a un'economia stanziale e articolata, ebbe i suoi drammi fatali, quasi necessari. Gli indiani ed i bisonti furono sacrificati al progresso ferroviario ed allo sfruttamento agricolo delle praterie. Le diverse strutture del pensiero economico sono da sempre e saranno ancora una sanguinosa barriera alla comprensione fra gli uomini; non è per quella via, per quella logica (le « armonie » economiche), che ci si può intendere.

La tentazione che suggerisce il libro (questa anzi è la ragione per cui viene proposto) è quella di trarne dei giudizi, delle scelte, delle alternative. Il ricordo dei pellirosse torna insistentemente a un tempo in cui, prima dell'arrivo dei bianchi, erano felici. Una vita sobria, impersonale, regolata non dallo psicologismo ma dai riti, priva di bisogni superflui, con una sua rozza spiritualità « tradizionale », astorica. E poi la follia progressista dei bianchi. Ce ne è d'avanzo, in questo confronto, per respingere il progresso ed aspirare col calumet *di Alce Nero le sue droghe.*

Il racconto ha in molti punti il fascino arcaico delle solide qualità perdute. Ha il fascino di una società rituale, dove le poche varianti del comportamento sono quasi tutte regolate dal costume, dalle usanze, dalla parola dei capi, dal cerimoniale delle stagioni e della caccia, e non c'è posto per le morbose introspezioni, oscillazioni e compiacenze psicologiche messe in voga, anzi rese necessarie, dall'individualismo. Tale schematismo di comportamento sembra favorire la nobiltà e la forza nei caratteri, per i quali la durata della vita non ha molta importanza, mentre essenziale è la sua qualità, commisurata al rispetto dei valori tribali. Questo culto del valore i pellirosse chiamavano la loro libertà: « Quando gli uomini si dipingono la faccia, tutte le donne si rallegrano e fanno il tremolo, perché vuol dire che i loro uomini escono a uccidere nemici » *(p. 92). Nessuno ha un'eccessiva preoccupazione di sé.*

Rispetto alla nostra sensibilità non solo più moderna, ma anche etnicamente più affinata, frutto di una cultura da millenni più ricca di sfu-

mature e vibrazioni (già prima del cristianesimo le civiltà mediterranee disponevano d'una gamma di sentimenti, di delicatezze, che la mentalità primitiva sente confusamente, ma non è in grado d'esprimere), la controparte negativa della semplicità indiana è quella di ridurre l'uomo, proprio come nei film western, ad un specie di sagoma elementare per il tiro a segno. Da alcuni decenni gli adolescenti di tutto il mondo si cibano di spettacoli in cui al momento cruciale « arrivano i nostri » e gli indiani vengono buttati giù come birilli. Per quanto ciò possa apparire deplorevole, i pedagoghi hanno riconosciuto che tali stragi non incidono profondamente ed in senso morboso sulla mentalità dei ragazzi. La personalità dei pellirosse non è sufficientemente profilata e perciò vederli cadere non provoca uno choc. Nessuno piange ai western, nessuno si commuove, e nel carattere stereotipo, nella sterilità sentimentale di tale spettacolo risiede la sua relativa « innocenza », che lo rende quasi sempre adatto alle sale parrocchiali. Ma ciò dipende semplicemente dal fatto che esso, per la mediocrità standardizzata dell'azione, non giunge nemmeno a sfiorare i problemi morali, e non perché li sappia impostare e risolvere positivamente. Orbene, l'« epos » di Alce Nero sembra collocarsi nello stesso clima privo di vibrazioni, di pietà, di debolezze. Vederli dall'altra parte, sentirne parlare per bocca di uno di loro, non cambia molto rispetto all'abituale rappresentazione hollywoodiana: i pellirosse restano ancora delle figurine da tiro a segno, che cadono senza sollevar forti emozioni. Dobbiamo concluderne che anche il film western è portatore di una sua sommaria verità, o che John G. Neihardt trascrivendo le memorie di Alce Nero le ha inconsciamente ridotte nel linguaggio convenzionale e piatto di certe inquadrature cinematografiche?

Può esser vera l'una e l'altra cosa al tempo stesso. Già all'origine dell'epica mediterranea la morte dell'eroe in battaglia suscita profonda commozione. I personaggi dei poemi omerici, non meno nobili e fieri di Toro Seduto e di Cavallo Pazzo, hanno una umanità completa, non sono figurine di stagno uscite da un negozio di giocattoli. Per la morte di Ettore si piange. E questo forse spiega la ragione per cui la civilità mediterranea è sbarcata in America e non viceversa. La padronanza delle passioni, il dominio delle debolezze, la capacità di indirizzarle verso l'alto non va scambiata con l'aridità, la povertà dei sentimenti. Lo stoicismo indiano, ammirevole se paragonato a tanti esempi di fragilità, di squilibrio emotivo presente nella nostra società individualistica, sconcerta d'altro lato per la sommarietà della sostanza umana su cui si erge. La condizione di questa virtù non è forse una società immobile, pietrificata nel suo linguaggio appena balbettante?

E' possibile che su questo fondo un po' neutro, sbiadito, i traduttori abbiano poi messo del loro: del technicolor, dell'oleografia. Contribuendo con ciò ad appesantire talune impressioni di puerilità e di kitsch. *Il linguaggio di Alce Nero è reso con espressioni troppo ingenuamente pittoresche. Si ha un bell'essere uno stregone dei Sioux Oglala, ma nel 1930, e dopo aver vissuto per alcuni anni in Europa, chiamare ancora l'oro* « il metallo giallo che i Wasichu adorano e che li rende pazzi » *(p. 11 e poi in tutto il libro) o la ferrovia* « strada di ferro », *o le navi*

« battelli di fuoco », *sembra un manierismo da babbeo, giustificato dalla inesistenza di certi vocaboli nei dialetti indiani che costringeva Alce Nero a usare delle circonlocuzioni, ma che i traduttori proprio per rispetto a lui dovevano attenuare e non accentuare. Questa associazione tra spiritualità e primitivismo di tipo inferiore non è solo un tratto di cattivo gusto, ma è soprattutto un vizio concettuale, cattiva filosofia.*

E arriviamo quindi al nocciolo del libro, alla sua pretesa, alla ragione per cui viene presentato: che è quella di introdurci alla spiritualità dei pellirosse, di darci un nuovo testo mistico, una nuova testimonianza di civiltà « tradizionale » in contrapposizione alla nostra civiltà dissacrata dalla demonìa economica. A nove anni Alce Nero cade per dodici giorni malato, con dei gonfiori alla faccia, alle gambe, alle braccia, ed ha la sua prima visione: la grande visione degli Avi nella Tenda dell'Arcobaleno Fiammeggiante. I sei vecchi che incontra nella Tenda, cioè gli Avi, sono i sei Poteri del Mondo: i poteri dei quattro punti cardinali, quello del Cielo e quello della Terra. In questa visione centrale il piccolo Alce Nero viene introdotto da uno straordinario carosello di cavalli: un baio che se lo porta in groppa e dodici cavalli neri, dodici bianchi, dodici sauri, dodici rovani che gli fanno da scorta. La presenza di elementi equestri nelle visioni di Alce Nero suggerisce una piccola questione di carattere storico-etnologico: il cavallo fu portato dai bianchi in America e non poteva quindi appartenere alla più antica simbologia tradizionale delle tribù pellirosse. I simboli visti ed impiegati da Alce Nero sono di acquisizione relativamente recente, non degli archetipi della cosmologia e della spiritualità indio-americana. Non è ancora un motivo sufficiente per dubitare dell'autenticità delle visioni, ma serve a datarne il corredo simbolico, posteriore alla scoperta dell'America e quindi proprio all'epoca moderna. Ammesso un principio evolutivo nel formulario delle immagini estatiche, c'è da aspettarsi di vederle arrivare un giorno in elicottero.

Verso l'età dello sviluppo Alce Nero comincia a collezionare dei presentimenti che immediatamente si realizzano; una volta è una voce che gli giunge da una nuvola, altre volte son degli animali che parlano: « Allora cominciò per me un periodo terribile, e non potevo dirlo a nessuno, nemmeno ai miei genitori. Avevo paura di vedere avvicinarsi una nuvola; e ogni volta che questo accadeva, udivo gli esseri del tuono che mi gridavano: "Guarda i tuoi Avi! Fa' presto!". Potevo capire gli uccelli quando cantavano, e stavano sempre per dire: "E' l'ora! E' l'ora! ". I corvi di giorno e i coyote di notte, tutti mi gridavano e mi gridavano: "E' l'ora! E' l'ora! E' l'ora!". L'ora di fare che cosa? Non lo sapevo » *(p. 160)*.

L'angoscia dell'appello, del sentirsi chiamato, ma non sufficientemente guidato in una missione oscura, viene a mala pena lenito dai poteri di guaritore, di cui si sente investito con qualche evidente successo, a diciannove anni. « Naturalmente non ero io a far guarire », *riconosce Alce Nero.* « Era il potere del mondo dell'aldilà... ».

Un aldilà, è bene precisarlo per non crear confusione con le rappre-

sentazioni popolari nostrane, che non è tanto popolato di ombre, quanto platonicamente dalle essenze reali delle cose. Anche il cugino di Alce Nero, il famoso Cavallo Pazzo che aveva sgominato la cavalleria del generale Custer, era diventato un capo grazie al potere ricevuto durante una visione quando era ragazzo. Aveva sognato ed era andato nel mondo dove ci sono soltanto gli spiriti di tutte le cose: « Quello è il vero mondo che è dietro a questo mondo, e tutto ciò che vediamo qui è come un'ombra di quel mondo » *(p. 88). Come in molti gnostici, il senso della realtà trascendente degenera quasi in una negazione della realtà terrena: si cerca un mondo « più vero » prima e dopo quello in cui si vive, per una disperata evasione dalla realtà presente. Insieme al meccanismo, inteso come forma di riscatto politico, è la nevrosi ricorrente nei popoli oppressi, estrema soluzione metapolitica ad una situazione senza vie d'uscita.*

A parte questo onirismo platoneggiante, che ha un suo sia pure errato valore concettuale, il repertorio di visioni riferito da Alce Nero si esaurisce in immagini che non hanno chiave, non hanno spiegazione. L'incapacità di interpretarle, di renderle operanti, sarà il tormento di tutta la sua vita. Sa che attraverso di esse potrà risollevare il destino del suo popolo, aderisce con pietà convinta a questa vocazione, ma i suoi « poteri » non si preciseranno mai in forma adeguata.

Le visioni di Alce Nero, che qualcuno ha voluto paragonare a quelle di una beata Angela da Foligno e addirittura di un san Giovanni della Croce, possono servire come antidoto alla desacralizzazione del mondo moderno? C'è effettivamente in qualche ambiente un ritorno ad una miglior comprensione del sacro attraverso l'etnologia. Alcune costanti del linguaggio mistico appaiono più nitide e plausibili ai gradini più bassi, nella scarna esemplificazione delle società primitive. Proprio lo studio della religiosità naturale, iniziato con criteri positivistici in presuntuosa polemica contro la religione rivelata, riapre problemi che parevano sbrigativamente risolti. Ci si rende ormai conto che anche lì c'è « qualcosa di più », che non semplice ciurmeria od autosuggestione. Anche la via del rispetto per la scintilla di verità che c'è nello stregone può essere indicata dalla Provvidenza. Ma l'indugio nell'esotismo, talvolta anche di dubbia lega, è un diversivo da amatori di curiosità bizzarre, che non porta seri contributi alla crescità della verità.

[Giano Accame]

CULTUS JUSTITIAE SILENTIUM. — *L'*Humanae Vitae *è un documento spirituale: essa indica per molte anime la via di una fedeltà, generosa, eroica al Signore della vita e della salvezza, una vittoria sulle potenze del mondo che assume per simbolo la vita, la natura, la fecondità umana. Lungi dall'essere un motivo di arcaismo e di debolezza, questo fare della natura della relazione coniugale un « segno di contraddizione », pare una profezia,*

una divisione dei cuori tra lo spirito del Signore e quello del mondo in cui la natura umana è collocata interamente sotto il segno del Cristo.

La donna che partorisce il bambino è una realtà escatologica, che comprende a un tempo la Vergine Maria e la Chiesa (Apocalisse XII, 1 e segg.). Essa si riflette sulla maternità umana, il segno di Dio ombra dunque tutta la terra, la natura umana come tale.

Non è a caso che nel campo avverso compare una spiritualità e persino una teologia dell'omosessualità che è anch'essa, al contrario, un drammatico segno dei tempi.

La divisione interna alla Chiesa che ne è seguita è dunque una drammatica prova, una dimostrazione della integralità della contraddizione, una verifica della legge dell'Israele spirituale e dell'Israele carnale dentro i confini stessi della cristianità.

Non a caso credenti di altre confessioni, come il gran rabbino d'Israele, o numerosi laici protestanti hanno preso posto accanto al papa; segno di quell'ecumenismo dello Spirito, di quell'ecumenismo degli ultimi tempi descritto stupendamente da Soloviev.

Nella gioia suscitata da coloro che scelgono il Signore con la fedeltà totale, nel rispetto che suscita la difficoltà, il dramma e il rifiuto di altre persone, l'atteggiamento più giusto è dato dalla preghiera e dal silenzio nella integrale unità del corpo di Cristo.

In un'ora così spiritualmente decisiva, cultus justitiae silentium. *Parlano con le parole i vescovi, onorando nella collegialità la parola di Pietro: parlano con i fatti gli sposi cristiani, fidando nell'onnipotente Padre che è il custode della loro vita e della loro pace e dona lo Spirito consolatore dei cuori nella fedeltà del Verbo incarnato.*

*L'*Humanae Vitae, *additando il sacramento della conciliazione e del perdono, ha mostrato la dolce bontà del Signore che chiede la fedeltà dei cuori, ma perdona la debolezza delle opere: ha dunque semplificato non complicato il problema dei confessori.*

*Che persino dei settimanali politici intendano intervenire nel clamore teologico e offrano le loro colonne alle proteste e alle ovazioni dei teologi, sia per l'*Humanae Vitae *come per il* Credo, *dovrebbe essere per questo un motivo ulteriore di silenzio e di rispetto, non di una nuova esibizione di partiti* conservatori *e* progressisti.

Se si è divisi nella fede, è perché le opere non sono state veicoli della carità infusa dallo Spirito Santo, perché si è tratta a pretesto la storicità e la socialità della Chiesa per legare il Vangelo all'ordine mondano. La via dell'unità della Chiesa passa per la preghiera e la penitenza, non per lo scontro dei partiti, non per l'ovazione ortodossa né per la contestazione separante, non per le varie forme di « organizzazione del consenso ».

*L'*Humanae Vitae *indica questa via alle famiglie cristiane: ma questa via dovrebbe esser più che mai aperta a chi l'ha scelta con le promesse o coi voti.*

[Gianni Baget Bozzo]

CRISTIANESIMO DELL'INIZIO E DELLA FINE. — *Caro Vassallo, la ringrazio della sua recensione, pubblicata sull'ultimo numero di* Renovatio, *al mio libro* Cristianesimo dell'inizio e della fine. *La ringrazio perché è importante avere lettori seri, mentre non è affatto importante avere recensori benevoli. Il suo giudizio sul mio lavoro è decisamente negativo, e desidero scriverle appunto per questo: non intendo affatto polemizzare, né dare sfogo al mio disappunto sotto i veli di un formale ringraziamento. Desidero invece, perché entrambi invochiamo il nome del Signore, chiarire a me stesso e a lei i motivi di dissenso, e rispondere agli interrogativi che si addensano alla fine del suo articolo.*

Anzitutto le dirò francamente che deploro il tono di alcune affermazioni contenute nel libro, la loro forma eccessiva ed esasperata, nella quale vedo adesso trapelare l'espressione di un gusto polemico e di un certo compiacimento. Sostanzialmente, però, confermo i contenuti.

La mia impressione è che la diversità di linguaggio fra lei e me (aggravata, appunto, da certe mie intemperanze formali) abbia acuito i contrasti e determinato radicali incomprensioni.

La prego di riesaminare pazientemente con me alcuni punti, che tocco seguendo la sua recensione.

1) — Avrei attribuito agli ebrei un sentimento negativo come l'abissale tristezza, e questa sarebbe un'inesattezza. *L'attribuzione non è mia, ma di Adorno che citavo (p. 147). E' vero però che io la condivido. Del resto, è una valutazione comune, ben fondata mi pare sui testi dei profeti, su Giobbe, sull' Ecclesiaste, eccetera (e poi confermata dall'apocalittica e dalla vicenda storica degli ebrei, fino a Kafka e ai campi di sterminio). Questa « abissale tristezza » non significa però mancanza di « senso della vita e della vittoria », così come le lacrime di Gesù su Gerusalemme, le lacrime e il sudore di sangue del Getsemani, la passione e l'urlo sulla croce non significano soltanto sconfitta e abbandono. Ma: ad lucem per crucem. E' proprio il bruciante bisogno di vita e di vittoria che fa sentire agli ebrei tragicamente le insufficienze della realtà che li circonda e li penetra; ed è proprio questo tragico dolore che li spinge a cercare la perfetta salvezza escatologica. Questo ho cercato di dire usando a proposito dell'ebreo, come del Cristo, gli aggettivi contrapposti: « miserabile e ricco, ributtante e splendido, debole e potente, schiavo e signore, piagato e glorioso... soave e terribile » (p. 149).*

2) — L'incongruenza di attribuire l'ottimismo a una cultura come quella occidentale che, oggi, si autodefinisce sul metro dell'angoscia. *Può vedere (ad esempio nelle pp. 183-185, ma anche in diversi altri luoghi, quasi tutta la prima parte in particolare) che all'angoscia contemporanea dedico più spazio che all'ottimismo contemporaneo, perché è l'angoscia che rende proponibile e necessario l'annuncio escatologico. Ma l'angoscia deriva appunto, o è radicalizzata, dal contrasto insanabile tra la realtà attuale del mondo e dell'uomo e gli pseudo-miti ideologici ottimistici che*

sottendono la società attuale: progresso, scienza, tecnica, benessere, civiltà, democrazia, libertà, pace, eccetera.

3) — La pretesa di separare, con un taglio netto e definitivo, la Chiesa di Pietro dalla Chiesa della seconda venuta del Cristo. *Indubbiamente è vero che io accentuo il distacco e le differenze, ma non fino al punto da negare la Chiesa di Pietro (per me vale, se pur con qualche cautela, il confronto con la religione del tempio di Gerusalemme come simbolo della Chiesa, che fu insieme vera e unica annunciatrice del Cristo e autrice della sua crocifissione). Che le due Chiese (per così dire) di Pietro e della parusia siano in qualche modo una e insieme diverse è certo. L'Apocalisse profetizza che il Cristo vomiterà dalla sua bocca la Chiesa. Sarebbe da vedere fino a che punto una e fino a che punto diverse, in che senso uguali e in che senso differenti; è una questione di gradi, opinabile: « Ma il figlio dell'uomo, al suo ritorno, troverà forse la fede sopra la terra? »* (Luca, *XVIII, 8). Misurata con il metro del regno, la Chiesa in quanto istituzione rivela tradimenti e insufficienze terribili, fino al punto di dover essere vomitata. Se non fosse l'unica vera Chiesa non ci sarebbe niente di tragico e niente di terribile, come non sarebbero né tragiche né terribili le colpe d'Israele che suscitavano lo sdegno maledicente degli antichi profeti.*

4) — L'attuale società dello spreco e dell'egoismo sarebbe il frutto del « malinteso » petrino. *Sì, ma nello stesso senso in cui Israele è colpevole della morte di Cristo: non cioè nel senso che ne è causa (furono, anzi, i romani), ma nel senso che è il segno e il vertice dell'insufficienza dell'umanità, della sua infedeltà a Dio. Se la lucerna che deve illuminare il mondo, se il sale che deve dargli sapore, se il lievito che deve farlo fermentare sono oscura, insipido, impotente, il mondo va per la sua strada. Non è che il pastore sia la causa dello sbandamento del gregge, ma la sua scarsa vigilanza lo rende possibile.*

5) — Data questa umiliante situazione, il problema è di riscoprire l'autentica religione del Cristo, e per fare questo non si può assumere la dottrina della Chiesa dei gentili. *Il problema è sempre di riscoprire l'autentica religione del Cristo, io credo. E si riscopre nella Chiesa e per mezzo della Chiesa, come i profeti antichi hanno sempre riscoperto la vera religione del Padre nella tradizione di Mosé e del tempio. Eppure, anche contro la tradizione di Mosé e del tempio, non in quanto « errata » o « falsa », ma in quanto corrotta. Gesù stesso, di cui dobbiamo essere imitatori, ha tutto accettato e, insieme, tutto respinto d'Israele: accettato in quello che dice, respinto in quello che non dice o non fa. Il mio riferimento al criterio esegetico di Goguel (accompagnato dall'insistente polemica contro gli strumenti esegetici offerti dalla cultura moderna) sta a significare semplicemente che una componente di corrompimento umano della verità rivelata da Dio c'è sempre, fin dalle origini cristiane: l'assistenza dello Spirito garantisce che non vengano professati « errori », non che venga sempre professata senza limitazione e ombra alcune la*

verità. Perciò non mi sembra giusto il suo rimprovero di aver adottato « il criterio modernista », l'« ideologia modernista » con il conseguente « repertorio degli errori modernisti ». Ci saranno certamente cose inaccettabili, nel mio libro, ma il « modernismo » non credo proprio!

6) — Interpretazione del « paenitemini » cristiano come un invito all'insoddisfazione e all'inquietudine rivoluzionaria. *Di proposito, non ho mai usato termini come « inquietudine » e « rivoluzione », che sono mondani e deteriori. Non è che il rifiuto del mondo e della sua storia per il regno di Dio sia una specie di sublimazione o di esasperazione dello spirito rivoluzionario; anzi, tutto il libro tende a mostrare che la « rivoluzione » non è che un moderno fraintendimento minimizzante e secolarizzante dell'ansia di nuovi cieli e nuova terra. Che il « paenitemini » non sia riducibile a pentimento per le colpe morali commesse è dimostrabile in molti modi, e del resto c'è un larghissimo consenso in proposito. Si tratta chiaramente di « metanoia », di « capovolgimento » di prospettiva dal mondo al regno, di esigere l'evento escatologico che tutta la natura attende nell'ansia della rigenerazione.*

7) — La divina figura del Cristo è immiserita nella figura di un qualunque rivoluzionario. *Questo no. La divinità di Gesù è affermata e riaffermata più volte nel libro, e proprio nel senso del Dio unico, personale e trascendente, creatore, redentore e giudice. Il grande e adorabile mistero è che questo Dio sia anche Gesù uomo, che come i profeti antichi conosce l'ira, la violenza, la delusione (come documentano tanti passi evangelici). A pagina 133, che lei cita, non è detto che Gesù è « mancato », ma che è « mancato » il « manifestarsi del regno ». La crocifissione è indubbiamente un « fallimento », che conferma il vaticinio dell'ebed Jawhè, ma è chiaramente la via attraverso la quale Gesù giunge alla vittoria.*

8) — Il mancato avvento del regno è l'oggetto dell'adorazione del cristianesimo storico. *Per me è purtroppo vero ed evidente che l'attesa escatologica è andata estinguendosi o almeno grandemente indebolendosi nelle coscienze e nella predicazione cristiane. Porre l'accento esclusivamente sul sacrificio redentore del Cristo, separandolo dal compimento nella pienezza del regno è, appunto, un adorare il mancato avvento del regno.*

9) — Identità del regno messianico e del saccheggio « popolare ». *Detto così (ma io non l'ho certo detto così) è senzal'altro inaccettabile. Ma che l'avvento del regno sia una vittoria su Satana principe del mondo e signore dei suoi beni, e la perfetta pienezza dell'essere e dell'avere per i figli della luce mi sembra certo. Il mio linguaggio, ripeto, è talora eccessivo, ma l'Apocalisse contiene espressioni anche più drastiche. Da questo, però, non si può dedurre che io sostenga che il messaggio evangelico è soltanto « un invito a combattere e a depredare il mondo dei ricchi, a rovesciare semplicemente la situazione, e fare sì che cambiando tutto,*

tutto rimanga come prima». La cancellazione del peccato e dell'ingiustizia, della malattia e della morte, un'unica società perfetta ordinata a Dio e piena in ciascuno di Dio, non sono particolari insignificanti, e ad essi ho dedicato molte pagine, anche se ho accentuato l'aspetto della lotta escatologica contro il mondo (il più «perduto», oggi, e il più «necessario»).

10) — La storia mi appare nella luce di un problematicismo assoluto e disperante. *Esatto, mi appare, ma per fede credo invece che non sia come mi appare. Il presupposto dell'accettazione della grazia della fede è la sperimentazione della negatività della condizione umana e della storia (il bisogno di essere salvati).*

Qui, di fronte al modo di sentire la storia, c'è, dopo quello del linguaggio (che del resto ne discende), il punto di disaccordo fra di noi. Il discorso in proposito sarebbe interminabile. Lo scandalo della fede sta anzitutto in questo, per me: nel credere nella paternità di Dio, nel Dio provvidente e garante del senso della storia, nel Dio eterno, malgrado la esperienza disperante che gli uomini brancolano nel buio senza un padre che li guidi, che non c'è provvidenza e non c'è senso nella storia, che non c'è nulla di eterno, che c'è solo arbitrio, che sembra ovunque trionfare — come sulla croce — la morte, il non-essere, il nulla, l'abissale tristezza. Certo Dio opera nella storia come opera nell'uomo, eppure la storia è fatta di obbrobri e l'uomo impastato di miseria vergognosa. Perché Dio opera capovolgendo il mondo nel regno, i figli delle tenebre in figli della luce. La sua opera è soprattutto la salvezza escatologica, e i preannunci, le cifre, i simboli, le profezie che nel «vecchio eone» l'anticipano e la preparano. Vista dal regno la storia ha un senso, che non ha vista dal mondo, e noi «siamo nel mondo». Se il mondo e la storia cessassero a questo punto, si annullassero, senza che il regno venga, sarebbero assurdità e abominio puri.

Questo modo di sentire la storia mi sembra scaturire con assoluta evidenza dai profeti, dai Vangeli, dall'Apocalisse, e ho cercato di mostrarlo nel mio libro. Per questo sarebbe utile per me, anziché vedere condannato questo modo di sentire perché diverso da quello prevalente oggi in molte coscienze cristiane, leggere argomenti che lo confutino alla luce della scrittura, della tradizione, del dogma cristiano.

La mia convinzione è che l'idea di una storia ascendente e manifestante Dio, in cui il male è la pacifica ombra necessaria per mettere in risalto le zone di luce, l'idea di una «storia in ragione di pienezza», in cui la pienezza si rivela gradualmente per linee evolutive anziché per drammatici salti d'infedeltà, di perdono, di colpa, di misericordia, di apocalisse e di giudizio, sia un'idea ottenuta per adattamento mondano del messaggio cristiano di salvezza. Un'idea alimentata soprattutto dal timore controriformistico del pessimismo protestante. Dio «tollera» il male e la morte nell'uomo e nella storia, e come dice il Salmo soffre con coloro che soffrono, è in agonia fino alla fine del mondo; non è che tranquillamente li accetti e li predisponga, né, tanto meno, che li giustifichi come fanno gli evoluzionisti considerandoli come necessari sot-

toprodotti. Il male e la sofferenza sono scandalo, mysterium iniquitatis, che fa versare il sangue di Cristo sulla croce.

Ho stretto un po' affrettatamente le cose che volevo dire in relativamente poco spazio. Più chiaramente sono esposte nel libro, se si legge superando certi ostacoli, fra i quali i miei compiacimenti deformanti.

Si abbia i miei saluti più cari, suo

[Sergio Quinzio]

Ci sembra che questa lettera di Quinzio sia un esempio della utilità del dialogo.

Il dialogo è soprattutto fecondo quando si è di fronte alla medesima verità e la si esprime con parole diverse: il dialogo serve all'unificazione del linguaggio: è la sua modesta ma indispensabile funzione.

Lo spazio del dissenso tra Quinzio e noi è diminuito, poiché Quinzio ha interpretato il suo libro e ha connesso le verità, che più sente e che direttamente non testimonia, con altre, prima non espresse e rimaste come in stato di latenza.

Una reintegrazione dell'escatologia, nel senso appunto della pienezza dell'ultimo giorno (la resurrezione della carne, la venuta del Signore in gloria, la teofania sensibile della pienezza divina) nel comune sentimento cristiano, che l'ha in certo modo smarrita: questa è la « rivendicazione » di Quinzio.

In essa ci pare di poter convenire. Ciò vale a difendere la purezza della fede sia da una valorizzazione immanentistica del terreno e del presente che dà una interpretazione neo-gnostica dei valori spirituali.

Naturalmente ogni nuovo approfondimento della tradizione cristiana richiede severità e sobrietà di linguaggio, ed il sistematico trascendimento della emozione che comportano sempre un nuovo sentimento ed una nuova luce.

Anche nella nuova formulazione di Quinzio rimangono punti per noi complessivamente inaccettabili: per esempio, il modo in cui è concepita l'unità della Chiesa tra la prima e la seconda venuta e la correlazione stabilita tra Chiesa di Pietro e sinagoga (nonostante la « cautela »). Oppure il termine: Dio in agonia sino alla fine del mondo (che è un'alterazione, ci pare, di un testo dell'Apocalisse circa l'Agnello).

Non sono le istituzioni ma i peccati dei cristiani che fanno velo alla gloria già presente, il Cristo risorto che vive già nel suo corpo mistico, attraverso il suo corpo eucaristico. Sino all'ultimo giorno, il peccato velerà la gloria, finché la gloria non irromperà nella suprema manifestazione, facendo della realtà la sola apparenza.

Il linguaggio tradizionale della Chiesa può essere sempre più riccamente compreso, mai mutato o sovvertito. E' nella semplicità della fede che matura la pienezza della carità e la dolcezza della visione.